OPERE FILOSOFICHE DI V. DI GIOVANNI
VOLUME III.

PRINCIPII

DI

FILOSOFIA PRIMA

ESPOSTI AI GIOVANI ITALIANI

PER

VINCENZO DI GIOVANNI

PROF. DI FILOSOFIA NEL LICEO NAZIONALE
DI PALERMO

SECONDA EDIZIONE
NOVAMENTE CURATA E RIORDINATA DALL'AUTORE

VOL. I.

PALERMO
SALVATORE BIONDO EDITORE
1878

PRINCIPII

DI

FILOSOFIA PRIMA

PRINCIPII

DI

FILOSOFIA PRIMA

PRINCIPII

DI

FILOSOFIA PRIMA

PRINCIPII

DI

FILOSOFIA PRIMA

ESPOSTI AI GIOVANI ITALIANI

PER

VINCENZO DI GIOVANNI

SECONDA EDIZIONE
NOTAMENTE CURATA E RIORDINATA DALL'AUTORE

Sapienza, e amore e virtute.
DANTE

VOL. I.
PRELIMINARI. LOGICA

PALERMO
SALVATORE BIONDO EDITORE
1878

PRINCIPII

DI

FILOSOFIA PRIMA

ESPOSTI AI GIOVANI ITALIANI

PER

VINCENZO DI GIOVANNI

SECONDA EDIZIONE
NOVAMENTE CURATA E RIORDINATA DALL'AUTORE

Sapienza, e amore e virtute.
DANTE

VOL. I.
PRELIMINARI. LOGICA

PALERMO
SALVATORE BIONDO EDITORE
1878

AL LETTORE

Ho fatto andare innanzi a questi Principii di Filosofia Prima *il libretto de'* Principii logici estratti dall'Organo di Aristotile, *preceduti da preliminari allo studio della filosofia e annotati (2ª. edizione, Palermo 1877), e il libro delle* Prelezioni di Filosofia *(Pal. 1877), per ragione che si collegano strettamente a questa altra opera, la quale spesso ad essi si riferisce: tanto che alcune delle* Prelezioni, *già raccolte in un volume, si leggevano nel volume 1°. della prima edizione di questa* Filosofia Prima; *la quale ora rivede la luce novamente curata e riordinata, e con appendice di uno Studio sulle Categorie e i giudizi, e di una Lettera intorno alle Essenze eterne e al reale nell'ideale. Col libretto de'* Principii logici, *nel quale sono raccolti i luoghi più fondamentali dei libri logici di Aristotile, si ha un insegnamento di logica quanto più solido possa desiderarsi; e colle* Prelezioni *si ha la via alle alte quistioni della scienza, e a sapere qualcosa della sua storia e delle sue condizioni presenti.*

E come i due libri citati fanno d'introduzione a questa Filosofia Prima, *così può dirsene compimento, quanto alla critica de' sistemi filosofici contemporanei, l'altro mio libro* Sofismi e buon senso, serate campestri *(2ª. ediz. Pal. 1873), nel quale all'esame delle dottrine più nominate concorrono e la ragione aiutata dalla disciplina delle scuole, e il buon senso che dà la logica naturale e il cuore umano, non corrotto dà sofi[illegible] [illegible]osi che corrono in certi tempi. Ho posto poi [illegible] per me si è potuta, a rendere [illegible] [illegible]ua e là ritoccata e corretta, più [illegible] nulla mutare sostanzialmente*

delle dottrine, ora le ho maggiormente svolto con giunte non poche, ora confortate con l'autorità di sommi filosofi antichi e moderni, non lasciando di notare sul proposito le dottrine contemporanee più conosciute. E ciò sempre coll'intendimento di una filosofia, che non servendo alla tratta forestiera delle idee, divenuta oggi in Italia moda applaudita, serbasse incontaminata l'indole nazionale della nostra speculazione, ovvero quella italianità di pensiero, senza cui, smarrite le patrie tradizioni, non ci sarà mai presso di noi italianità di vita civile, che è quanto a dire nazionalità vera e vera indipendenza dallo straniero. Nè altrimenti che dall'amore alle patrie tradizioni volli ispirata la Storia della Filosofia in Sicilia da' tempi antichi al secolo XIX *(Pal. 1873), e precedentemente i due volumi intorno al* Miceli *(Pal. 1865-66); accolti con non poco favore specialmente in Francia. Un libro di filosofia è, io credo, libro di educazione, non di sola istruzione della mente: e siccome in tanta colluvie di libri non sono pochi quelli che in nome della scienza si studiano pervertire, inforestierare e scristianeggiare la gioventù e la nazione, la quale più che italiana vorrebbero quando francese e quando tedesca, se pur non verrà la voga della Russia o dell'Inghilterra; così per me ho desiderato, e Dio voglia fossi riuscito! educare filosofando. Di questo modo ho creduto poter custodire il pensiero e il senso italiano e cristiano nella mente e nel cuore de' giovani nostri; all'amore de' quali ho consacrato gli anni della mia gioventù, colla speranza di poterli vedere sempre più valevoli e fermi contro lo scetticismo e il raffinato materialismo, che intendono oggidì a divorare e a perturbare ogni cosa, asservendo l' uomo al senso e al dominio della forza, rinnegando collo spirito ogni fede e ogni autorità, e ponendo superbamente e con tristo animo in luogo della* sapienza *il sofisma, e invece dell'*amore *l'odio, e al posto della* virtù *il vizio. È stato certamente il mio un buon desiderio; e chiunquesia non credo vorrà darmene colpa nè oggi, nè domani.*

Palermo, 1° *gennaio*, 1878.

V. Di Giovanni.

AVVERTENZA

DELLA PRIMA EDIZIONE

Di libri elementari di filosofia non è chi non sappia essercene molti: ma ognuno ha i suoi gusti, e tra la voce viva del maestro e il libro scritto che non sia del maestro, gli scolari non sempre ci stan bene. Ora si aggiunge, ora si leva, ora si cangia un po' dell'ordine delle materie, e sempre con fastidio e confusione della mente dei giovani; i quali quantunque s'abbiano il libro, tengono pure il libretto degli appunti che pigliano lì per lì in iscuola, spesso lasciando per attendere allo scrivere le parole che collegano le idee, che dan luce a tutto un discorso, e senza le quali si esce di scuola un po' confusi, un po' noiati, un po' disperati di ritornarvi con la lezione bella e fatta in testa. A chi è toccato di fare il maestro, e molto più come è uso dei tempi nostri che una scienza o una disciplina letteraria non si *legge*, secondo dicevano quei buoni antichi, ma si *professa*, e il testo si vuole se c'è del maestro stesso, altrimenti si sceglie il sentire *libera lezione;* non vien nuovo quanto ho già notato, da che ho avuto a fare con giovani studenti. Tantochè, mi è parso, se soverchio per gli altri

in tanti libri che ci sono, non essere punto soverchio almeno pei miei scolari il dar loro in mano con questa stampa l'abbozzo che la viva voce poi contorna, colora, mette a pigliar vista dai contrarii, e riduce coi chiari più soddisfacente all'occhio; siccome è proprio avvenire nel riguardare parlando il pensiero da più lati, ora per forme sillogistiche, ora per discorrere largo e comprensivo, come meglio giova, e come si vede servire a questo acconciamente soltanto la parola. Ho dato, in somma, in questi capi più gli accenni quanto bastano allo studente, anzi che tutta la materia sopra cui il maestro va parlando nelle sue lezioni. E sotto questa vista di avere sott'occhio brevemente i capi del discorso, ho ridotto la lezione infine a canoni speciali, che possono più facilmente ritenersi, e danno più facile la sintesi della scienza. Di più, trovi disposte insieme la storia e la teorica, e forse credo con vantaggio dell'insegnamento, che non si restringe così ai secchi pronunziati di un sistema, ma vede la scienza nella sua vita, e sotto il lavoro della mente umana. Nè questo si dica parteggiare per l'ecclettismo; perchè della storia della scienza non ci serviamo se non per esporre lo stato in cui si trovi dopo tanti agitamenti una questione, o un problema (1); e per noi ragguardiamo sempre la scienza da vedute ontologiche, come il solo sistema e metodo che stia nella natura stessa del nostro conoscere e delle cose cono-

(1) « Aristotile aveva in costume, sempre che egli voleva insegnare alcuna cosa, che che ella si fosse, raccontare primieramente tutto quello che di tal cosa avevano lasciato scritto tutti quelli, i quali erano stati innanzi a lui; e questo faceva per due cagioni (come testimonia egli stesso), la prima era, per cavare da loro e servirsi di tutto quello in che eglino avevano detto bene; la seconda per fuggire e guardarsi da tutto quello, in che essi avessero errato ». VARCHI, *Lezioni su Dante e Prose varie*, t. I. p. 98-99, Firenze 1841.

scinte. Perchè poi diamo innanzi la Logica, anzichè qualche altra parte della scienza, si vedrà bene dai *preliminari*, che fanno da introduzione a tutto l'insegnamento che si ha in queste lezioni; siccome sono un'introduzione a conoscere qual sia lo stato della scienza ai nostri tempi in Italia, e che cura se ne debba avere anche come un intendimento civile, le *prelezioni* che ho premesse al libro, e scritte o dette, benchè sotto diverso titolo, sempre per uno scopo e per un amore medesimo. Da esse apparirà bene come nella filosofia si metta gran parte di gloria di un paese; come dalla filosofia possano procedere i mutamenti civili di un popolo; e come finalmente debbansi custodire gelosamente certe tradizioni nelle quali c'è tutto il carattere del pensiero e dell'affetto proprii di una nazione; quali sono appunto le tradizioni filosofiche d'Italia, che da una parte abbracciano la più sana filosofia del mondo antico, dall'altra la più sapiente, moderata e pratica del mondo moderno. La filosofia italiana non si è perduta mai fantasticando come la tedesca; nè si è abbassata mai al grossolano sensismo, con cui s'ha immischiato la francese.

A qualcuno poi potrà venir pensiero di voler sapere perchè questo libro porti il titolo di *Principii di Filosofia prima*. Ed io rispondo, che non è nuovo questo titolo di *Filosofia prima* e si legge in Aristotile, e nei nostri filosofi del secolo decimosesto, e lo diè per argomento alle sue famose Meditazioni il francese Renato Descartes. Ma noi non pigliamo veramente questo titolo nel senso strettamente preso da Aristotile e dal Contarini nei sette libri *Della Filosofia prima*; bensì in quello in che fu preso ai nostri tempi dal Mamiani nei *Dialoghi di Scienza prima*, nei quali questa *Scienza prima* vale nè più nè meno della nostra *Filosofia prima*. È la filosofia che altri direbbe elementare, più umile della superiore scienza, cui tocca con ragione il titolo

corrispondente di *Filosofia seconda*, perchè dà compimento alla prima, da cui bisogna che sia necessariamente preceduta. Questa *Filosofia seconda* non è del nostro insegnamento, che già suppone; e chi vuole può andarla a trovare sotto i portici e per le sale delle Università.

Se finalmente, e non è cosa difficile, qualche giovane avrà la tentazione di fermarsi tra sè e sè e domandarsi: ora a che vale questo studio che io piglio a fare? che m'importa della filosofia? c'è da dover dare una risposta che per sè è la più grave di tutti. La filosofia, o buon giovane, io gli direi, porta il nome di studio della sapienza; la sapienza ti dà cognizione dell' essere tuo, del principio e del fine di tua natura, delle relazioni che hai cogli altri esseri, di ciò che debbano questi a te, e tu a loro: ti collega per detta cognizione con l'universo, che senza essere conosciuto, per te sarebbe come se non fosse; ti porta dentro di te stesso, ti rivela a te medesimo; e sappi che non poca cosa è il conoscer noi da noi, se la saggezza antica credette dover fare scolpire sulla facciata di quel tempio dell' antichità, dentro cui il più famoso oracolo gentilesco rendeva i responsi divini, la sentenza tanto ripetuta e notissima: *Conosci te stesso*! E come è necessario che sappi questo, acciò ti metta con ardore a tanto studio, è pur necessario il dirti che la sapienza debba condurre alla buona opera o alla virtù; altrimenti è studio perduto, e più di danno, anzichè di bene.

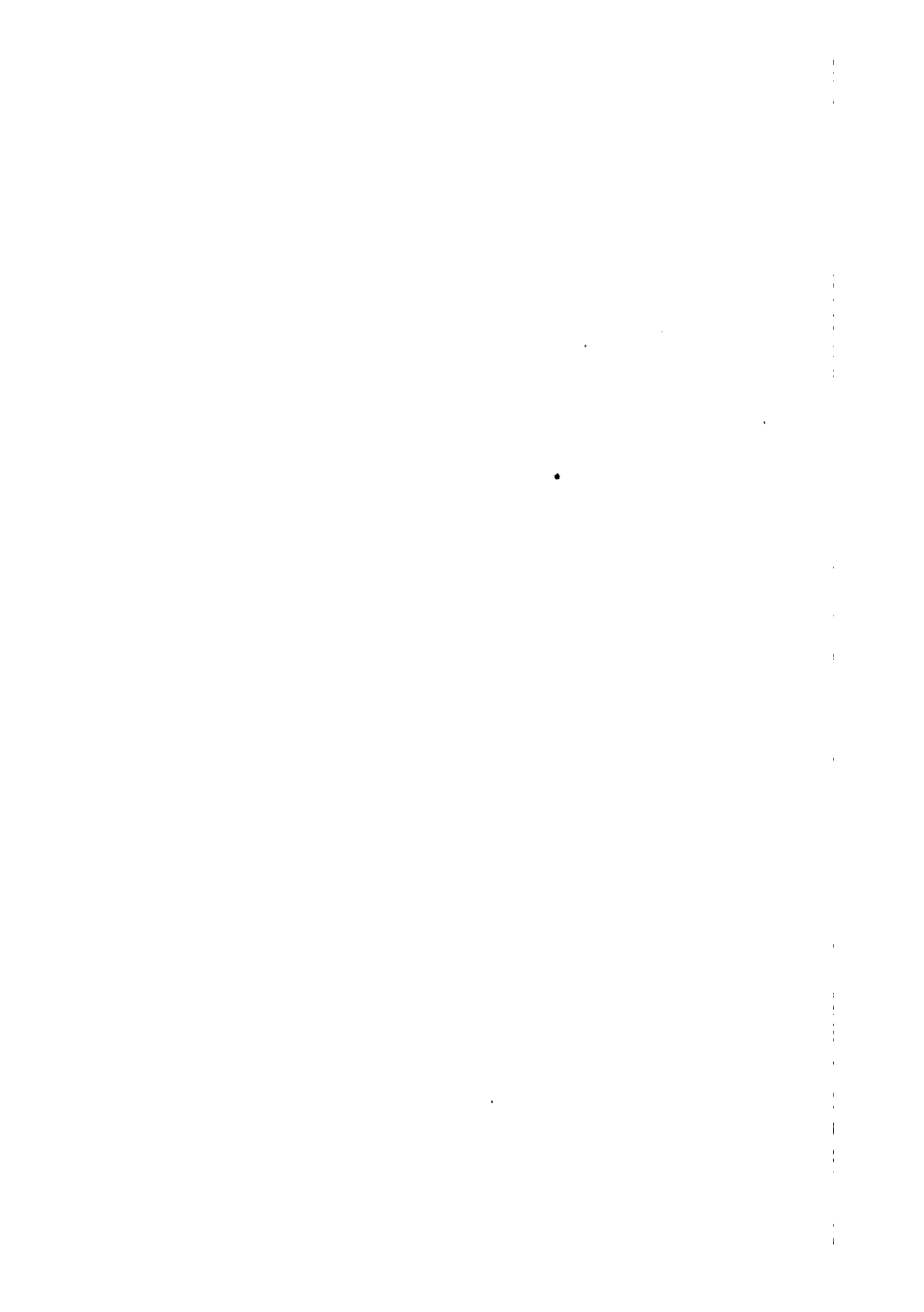
Ricordati, e non averle a male, di queste parole, che pur furono indirizzate ad un giovanetto che si metteva agli studii; e non sono molti anni; « La dottrina spesso è una vana suppellettile, che poco ci serve agli usi della vita, e della quale per lo più si fa pompa nei giorni di gala, come dei tappeti e delle posate d'argento. Ma la bontà è un utensile di prima necessità, [illegible] aver tra mano ogni ora, ogni [illegible]

virtù, credilo pure, il mondo potrebbe andare innanzi benissimo; senza uomini buoni, ogni cosa sarebbe sovvertita (1). »

Se senti adunque, o giovane, che la scienza ti conferma nella virtù, ti rende sempre vieppiù buono, amala ardentemente, e sta certo che quella è vera scienza che rende l'uomo migliore: ma se ti senti intristire, se a mano a mano l'insegnamento ti svelle i cari e teneri affetti di famiglia, di patria, di umanità, di Dio; ti rende indifferente al bene e al male, alla virtù e al vizio; fuggi, o giovane, una tale scienza, chè è falsa, menzognera, e fraudolenta, e non porta dietro che lacrime, delitti e rovine; scegli meglio una virtuosa ignoranza, nella quale c'è più saviezza e sapere, che non nei colpevoli vaneggiamenti dei sistemi e delle scuole.

Palermo, 31 maggio del 1863.

V. DI GIOVANNI.

(1) *Giusti, Epistol.* lett. 59, v. 1, p. 263, Fir. 1859.

PRELIMINARI

LEZIONE I.

RAGIONE E NATURA DELLA SCIENZA

La scienza, o signori, di cui i nostri antichi trassero la voce, come ben sapete, dal verbo *scire*, il quale vale anche sapere la cosa nelle sue ragioni, è la speciale cognizione che si distingue dalla conoscenza comune delle cose; sì che è di pochi individui, in questo senso ristretto di una cognizione che penetri nell'essere interiore della cosa conosciuta, e ne sappia le cagioni e le attinenze, i principii e i fini, le cagioni per le quali essa è tale e non altra (1). Ma di questa siffatta conoscenza è convenevole che, se la scienza entra nelle ragioni delle cose, noi sapessimo pure le ragioni e quale sia la natura di queste. Son certo poi che mi sarete con tutto l'animo attenti; così premurosi come siete di studiare già la scienza per eccellenza, voglio dire la *Filosofia*.

La natura delle cose, ci dà, o signori, una gradazione per cui appare a noi una minore o maggiore perfezione, il menomo e il massimo, l'uno e il vario, che fanno questo che i Greci dissero Cosmo, e noi diciamo Mondo, o con vocabolo più significativo e proprio *Universo*.

Ora, questa gradazione nelle cose costituita dalla natura e proprietà loro, ci mette innanzi degli esseri che sono all'infimo della scala, e degli altri che sono a cima, tramez-

(1) « Scire autem *quod* res sit, et *quamobrem* sit, differunt....... maxime proprium est scientiae causam rei contemplari. » ARISTOT. *Analyt. post.* L. I. c. 13. 14.

zo ai quali non lascia gli anelli che congiungono questi estremi, e sì degli uni come degli altri partecipano. Nè fa uopo andar molto lontano a vedere tanta differenza, ovvero siffatta ascensione e descensione di cose. Dintorno abbiamo di tali cose che non hanno nè vita, nè moto, nè organismo, perchè sono dalla materia inorganica, inerte, senza vita; abbiamo delle altre con organismo e vita, ma prive di moto esteriore e di facoltà sensitiva; veggiamo di quelle che oltre la vita e si muovono e sentono e operano per forza d'istinto. Finalmente conosciamo l'uomo che tra le cose, onde è circondato, e vive e sente e intende e opera liberamente; e poichè è alla cima della gradazione, raccoglie in sè tutte le inferiori nature, e vive di vita organica, sensitiva, intellettiva; e addimostra una facoltà tutta sua, la quale fa distinguere dagli altri animali la specie umana, oggi anche intesa dai naturalisti col nome di *regno umano* (1); alla quale facoltà fu dato nome di *ragione*, sì che da essa l'uomo venne detto *animale partecipe di ragione*, o *animale ragionevole*. Onde è che per questa facoltà dell'intelligenza l'uomo è capace di un conoscimento, di che gli altri animali sono privati; voglio dire del conoscimento che si dice *scienza*: pel quale intende la varia natura delle cose con cui ha relazione, ne penetra le ragioni, scorge i fini, trova l'unità; accorda le cause e gli effetti, i veri primi e i derivati; prova la verità, e assoda la certezza di sue cognizioni; indirizza sue operazioni secondo le idee; discerne il bene e il male, il vizio e la virtù; vede la finalità di tutte le cose, e peró di sè stesso (2). La scienza è la comprensione delle cose per le loro ragioni *(scire est per causas cognoscere)*; si che per essa il mondo obbiettivo si fa subbiettivo, si specchia in noi, che quasi lo rifacciamo dentro di noi intendendolo.

La scienza, o giovani, rifà adunque le cose con saputa,

(1) V. Quatrefages, *L' Espèce humaine*, liv. prem. ch. 1. Paris, 1877.

(2) V. Clem, Alex. *Stromat.* L. II. C. XVII. *de variis cognitionis generibus.*

o con coscienza di quello che fa, ossia con ripensare a quel che faccia, e così correggersi se inclini in errore, studiando la via da praticare, cercando i modi migliori e gli aiuti perchè possa senza vagamenti e inutili sforzi riuscire alla cognizione, cui dalla natura istessa dell'uomo è condotta. La prima cognizione, onde per la istintiva curiosità, anzi per un bisogno incessante della nostra intelligenza, nasce la scienza, è già naturale all'uomo; ma la scienza è dall'arte che compie la natura; dalla quale non si ha che l'abbozzo dell'uomo scienziato, non il dottore e il filosofo che ragioni per teoremi e problemi, corollari e distinzioni come richiede essa scienza. E però, saviamente si è parlato d'un doppio modo nella cognizione dell'uomo, cioè, del modo spontaneo, naturale, e comune; e dell'altro pensato o riflesso, come dicono, cercato, dottrinale o scientifico. E sappiamo bene che questo secondo modo non potrebbe stare senza il primo; ove per scienza non s'intendano le fantastiche creazioni e sofisticherie di qualche mente che scambia il vero con lo strano; curando noi che la scienza non si diparta dalla natura, il vedere dottrinale dal comune, affinchè non manchi alla scienza la materia sua vera, e possa il vero, come dicono le scuole, convertirsi coll' essere e col fatto fuori di noi, e col nostro intelletto dentro di noi. Solamente in questa conversione, la quale avviene pel possesso delle ragioni ultime delle cose, si dà quella che i Greci dissero *fermata*, *riposo* della mente, ἐπιστήμη; per ragione che oltre non ci è più a cercare, e si è già in possesso dell'ultima ragione sopra cui la mente si riposa. Se non che, questo riscontro non potrà essere se non a principio e a fine del discorso scientifico; ove i principii della scienza, o le conseguenze, han necessità che ritrovino i principii e le prove della natura, perchè esse sian vere e non fallaci visioni; operando nel mezzo della cognizione la riflessione, che è lo strumento della scienza.

Intanto questo conoscere pensato, non volgare, scientifico, si ferma sopra diversi oggetti, e si parte così in tante ragioni speciali di scienza che si dicono *scienze diverse*, se-

condo natura e nome del subbietto sopra cui studiano: e tutte queste ragioni diverse, per ciò che gli oggetti diversi non lasciano di fare un'unità e di stare in reale accordio per mutue convenienze o relazioni, senza cui o non starebbero o molto perderebbero di lor essere, si trovano collegate sotto certi principii che sovrastano a tutti; e lo svolgimento e l'applicazione di questi principii fa una scienza che è madre di tutte, e che dai tempi antichissimi a noi si è detta *Filosofià*, quasi a dire *studio* o *amore della Sapienza* (1); ovvero la *Scienza* per antonomasia; *ars artium, et disciplina disciplinarum*, siccome dissero gli antichi. Io trovo che per questo si è potuto deffinire modernamente la filosofia: la *Scienza delle ragioni ultime delle cose; la Scienza Prima* o *la investigazione e la dichiarazione de' sommi principii; la Protologia* o *scienza de' Principii* (2): smettendo così quelle grette deffinizioni che chiudevano la scienza o nella logica, o nella ideologia, o al più nella psicologia; spogliandola della universalità sua, e della fecondità e maggioranza onde Cicerone la diceva *omnium artium officinam;* e *artium omnium procreatricem et parentem* (3). E queste deffinizioni ho prese dalla sapienza italiana, perchè in essa vanno evitati gli eccessi per difetto o per superfluo, non facili ad essere canzati da' nostri vicini francesi o tedeschi, presso cui si è creduto essersi riparata la filosofia da due buoni secoli o più; quasi col Campanella e col Galilei si fosse del tutto spenta in Italia; quando da' nostri si sapeva combattere e Cartesio e Leibnizio, e poi Locke

(1) «Si può vedere considerando la significanza del primo e del secondo vocabolo, che Filosofia non è altro, che amistanza a sapienza ovvero a sapere». DANTE, *Convito,* Tratt. III. cap. XI.

(2) Son queste le deffinizioni che danno della filosofia il Rosmini, il Mamiani e il Gioberti. Il Conti la dice e *scienza delle ragioni ultime,* e *scienza razionale degli enti nell'ordine loro universale.* Vedi *I criterii della filosofia,* v. I. P. I. *Della Filosofia Cristiana.*

(3) Nel L. II delle *Etimologie* di S. Isidoro la troviamo diffinita nel modo antico: «philosophia *est rerum humanarum divinarumque cognitio, cum studio bene vivendi conjuncta,*». cap. XXIV.

e Kant, in nome di una filosofia nazionale schiva di quegli eccessi che tanta fama celebrava di là delle Alpi (1). Le tradizioni dell'antica sapienza italiana io veggo, o giovani, non essere mai mancate, qualunque sia stata la sorte civile dei nostri popoli; e basterebbe solamente il napolitano Giambattista Vico ad addimostrarlo. Dopo il Vico, la filosofia è stata un tentativo continuo di rinnovamento dell'antica Sapienza patria: e i sistemi usciti ai nostri tempi hanno in quel sommo filosofo il loro addentellato. Pel filosofo napolitano, « idea compita di Metafisica è quella nella quale si stabilisce l'Ente e il Vero, e, per dirla in una, il *Vero Ente*; talchè non solo sia il primo, ma l'unico Vero; la meditazione del quale ci scorga all' origine e al criterio delle scienze subalterne: e che questo unico Vero si fermi contro i dogmatici se mai in altra cosa il ripongano, e contro gli scettici che non ammettono vero alcuno. Vi si tratti delle Idee che empierono tutte le pagine della Metafisica platonica; e degli Universali, materia perpetua della Metafisica aristotelica. E perchè in in questa scienza si va investigando la prima causa, vi si fondi quale sia: e trattandovisi delle cose eterne ed immutabili, vi tenga il maggiore e il miglior luogo il ragionamento delle essenze e della sostanza; e vi si dimostri qual sia quella del corpo, e quale quella della mente, e sopra all'una e all'altra qual sia la sostanza che tutto sostiene e muove. E perchè questa è la scienza che ripartisce i propri soggetti, o le particolari materie a tutte le altre, da lei si derivino le prime deffinizioni nelle Matematiche; i principii nella Fisica; le proprie facoltà per usar bene la ragione nella Logica: l'ultimo fine dei beni per unirvisi nella Morale. Queste sono le linee che abbozzano il disegno d'un'intera Metafisica, nella quale, come per buona proporzione col disegno, richiedesi che scrivendosi da cittadino di repubblica cristiana, le materie si trattino acconciamente alla cristiana religione (2). » E null'altro disegno

(1) Vedi i libri del Vico, del Doria, del Gerdil, del Galluppi, lontano alle dottrine o di Cartesio, o di Locke, o di E. Kant.
(2) V. Vico, Lett. I in difesa del [illegible], *Dell'ant. sapienza degli Ital.*

può esser migliore, nè più proprio della italiana filosofia, se guardi al carattere di questa e al fine che è stato sempre innanzi la mente de' nostri filosofi, dagli antichissimi agli ultimi.

La scuola detta Italica e la Eleatica non cercarono in prima che una filosofia dell'Ente: nè indi quando venner meno Accademici e Peripatetici, Stoici e Pirronici, e la filosofia tornò ad essere italiana, fu altro l'intendimento di S. Anselmo, S. Bonaventura, S. Tommaso, Dante, Petrarca; ne' quali continuò sincera la tradizione di S. Agostino e di Boezio (1). Questo stesso disegno tentarono poi nel secolo XV, il Ficino e i due Pico, e nel XVI i Picolomini, il Contareni, il Cesalpino, e il Patrizzi; nel XVII il Bruno e il Campanella; nel XVIII il Vico e il Miceli da Monreale: nel XIX il Rosmini e il Gioberti.

Nè credo poi da dover notare che, quantunque da tutti questi filosofi si abbia avuto lo stesso fine, non tutti ugualmente sian riusciti nell'impresa; per ragione che taluni per troppa confusione ed eccesso di mente ruppero al panteismo; e qualch'altro prese la sola parte ideale lasciando il reale; così mancando alla ragione intrinseca del disegno della Metafisica italiana, la quale è appunto in quella solenne *degnità* del Vico istesso, cioè: *l' ordine delle idee dee procedere secondo l'ordine delle cose*. (Degn. LXIV).

Pertanto, avendo, o signori, in questo disegno la soda sapienza e la tradizione italiana, vi abbiamo la filosofia che è nostra, ed è stata sempre tale da schivare le grossolane dottrine sensistiche da una parte, e le idealità nubilose dall'altra; nè tutto questo senza soddisfare alla mente ragionatrice e nello stesso tempo all'affetto o al cuore, in che sta tutto l'uomo vanamente spartito in due dal materialismo o dall'idealismo di certi filosofi. Nè credo, come ultimamente si è fatto in Francia, e in Inghilterra, essere

(1) V. il nostro scritto *Boezio e il suo libro de Consolatione Philosophiae*, negli *Scritti Apologetici*, p. 447 e seg. (Paler. 1875), — e *Opere minori di Sev. Boezio* etc. nel vol. *Scuola, Scienza, e Critica*, p. 61 e seg. Pal. 1874.

questo il luogo di sostener le parti della filosofia in generale, combattuta non da nemici che si diano il nome di scettici, ma da una scuola che si fa chiamare *positiva*; e da qualcun'altro che, riducendo i fatti a idee per eccesso di idealismo o di ragione, pur si è dato a favorire la scuola *positiva*, con cui accorda rispetto a filosofia religiosa; e ha scritto che la filosofia non è una scienza, ma un riguardo della scienza universale, anzi un condimento che fa grate le vivande, ma per se stesso non è un alimento: è il risultamento, non il principio, di tutte le scienze; e, come l'infinito suo inesauribile obbietto, può dirsi che sia e non sia (1). La scuola *positiva* erede dei filosofi empirici del secolo passato, ha mosso guerra alla religione e alla filosofia ravvolgendole in una comune negazione, acciò dopo spazzato il terreno di questi due vecchi ingombri, si vegga nascere la vera scienza dell' uomo e del genere umano su' fatti e non più sulle idee. Il Comte e il Littré, caporioni di questa scuola, sono andati per via di negare e di distruggere, a non voler sapere di assoluto e di universale, di principii e conseguenze, d'ordine e d'intelligenza nelle cose, di anima spirituale e immortale, di Dio creatore e provvidente. Intorno a questi argomenti che sono sempre stati materia della filosofia, la scuola *positiva* o nega risolutamente, o tace, o consiglia la rassegnazione nell'ignoranza di ciò che l'uomo sente esser disposto a conoscere, e poter avere scienza (2). Alla quale ignoranza eziandio, dopo aver negato dogmi religiosi, e conclusioni scientifiche si riferisce qualche italiano professore che ha goduto pur fama, settatore, come pare, della filosofia *positiva* e della nuova scuola critica francese e tedesca.

(1) Sono parole del Renan nella *Revue des deux Monds*, 13 Janvier, 1860, confutate stupendamente dal Janet nell'*Introduct.* al suo libro *Études sur la Dialect. en Plat. et dans Hegel*, Paris, 1861.

(2) Lo Stuart Mill e lo Spencer, inglesi, sono assai moderati, tanto che contro il Mill scrisse il Littré un libretto, e contro il Littré scrisse il Mill il suo libro *Auguste Comte et le Positivisme* (Paris, 1868), nel quale determina i giusti limiti della filosofia positiva.

Questo razionalismo, com' è chiamato, che si vorrebbe dare al popolo e all'Italia invece della filosofia dispregiata col titolo di *scolastica* e *ufficiale*, critica e distrugge, ma nulla afferma de' principii e de' fini, di Dio, del Mondo, e dell'anima umana: s'assume l' opera critica dissolvitrice di Emmanuele Kant, senza punto riedificare con la *ragion pratica*, l'edifizio già distrutto, secondo che faceva quel filosofo (1).

Così è tutto lasciato all'incertezza; e lo scetticismo è proposto per vera filosofia ad un popolo che si vuol grande e virtuoso e felice, dopo l'ignoranza. i vizi e la infelicità, in cui si dice averlo condotto in cristianesimo, come religione e come filosofia! Io mi tengo, o giovani, dal confutare così strana dottrina, che il cuore stesso basta a condannare e disprezzare: appena cosiffatte dottrine si annunziano già son cadute, e vengono condannate dal buon senso, e dal sentirsi la natura umana qualche capacità di più che non vi trovano i cotali banditori della *nuova* scienza intorno a Dio, alla natura, e all'uomo.

Per quanto riguarda poi la tradizione della sapienza italiana che ascende sino all' antichissima italica e greca, io non so come si possa sprezzare da un italiano quel che

(1) Del Dio assoluto, infinito, eterno, perfettissimo, dice che la ragion trova essere nulla e l'assurdo, una composizione imaginaria dei teologi: dell'anima umana sentenzia che « dire che lo spirito è una potenza semplice torna come a dire che esso è due volte nulla; e se è un'incognita assoluta, cioè nulla per noi, la sostanza in genere, lo è assai più una *sostanza semplice*, uno *spirito*: » del mondo finalmente annunzia che « savio consiglio si è di riconoscere una volta che l'origine prima ed assoluta delle cose non appartiene agli ordini della scienza... noi non possiamo conoscere altrimenti le cose se non in quanto ci si rappresentano o manifestano in serie determinate e particolari di fenomeni, i quali secondo le loro proprietà e le leggi specifiche, vengono da noi classificati come cose di natura specificamente diverse. Lasciamo adunque stare il regno delle sostanze e delle essenze, che se pur esistesse, non è fatto per noi. » V. *Il Razionalismo del popolo di* AUSONIO FRANCHI. Cap. IV-VIII. e seg.

viene da Platone e da Dante, da Aristotile e da S. Tomaso, e sino al Vico è stata materia di studio delle più grandi menti dell'antica e moderna civiltà. Questo dire: non c'è filosofia, nè religione se non nella negazione, è l'argomento di sesto Empirico che la vera scienza si sta nel nulla affermare; ma i futuri ne rideranno, del modo stesso come per più secoli si è riso e si ride tutt'ora della speciosa difesa che faceva dallo scetticismo l'antico Sesto? La natura e la verità hanno tal forza che non avrà mai nessun sofisma: e come in natura e nelle verità c'è naturalmente catena di anelli e di relazioni tra le cose, e tra' principii e le conseguenze; così la vera scienza ha la sua tradizione, e una novità senza antichità non sarà mai vera: il presente esce dal passato; e quel che invecchia è l'errore, non mai il vero.

Io son certo o giovani, che questo nostro insegnamento cadrà nella condanna stessa della filosofia *scolastica*, *officiale*, come si dice, e non più conveniente ai nuovi tempi, che che voglion la metafisica bandita dalle scuole in grazia della fisica, e la logica surrogata dalla matematica, come se fosser possibili la fisica senza la metafisica, e la matematica senza la logica: ma se il buon senso non sarà anch'esso bandito, son pur certo che avremo con noi un buon compagno, la cui vita sfida il vigore di qualsiasi sistema: e poi ameremo assai meglio trovarci in compagnia di quei buoni vecchi, i quali seppero far gloriosa la patria loro, che de' tali, di cui non sappiamo qual sarà il giudizio da qui a pochi anni. Ameremo meglio professare dottrine nelle quali il cuore umano, e molto più quando non è ancor corrotto da maligni contagi, si riposa con beata consolazione, e pieno di fede sente la dolcezza delle virtù nel possesso della verità; vorremo amare e sperare con una filosofia antica, che maledire e sentire il vuoto del nulla e della disperazione con una filosofia che nella sua novità « lascia la natura intiera senza causa e senza legge, lo spirito umano senza principio, la vita senza scopo, l'umanità senza freno, senza ideale e senza speranza (1). »

(1) V. Saisset, *Mélanges*, etc. *Philos. posit.* p. 400, Paris, 1859.

La scienza intende alll'operare, e il virtuoso operare ha la sua ragione nella scienza *vera*, cioè nello specchio della natura, fatto dalla mente e dal sentimento, dall' uomo individuo e da tutta l'umanità, la quale difficilmente potrà contraddire a sè stessa.

LEZIONE II.

UNITÀ E UNIVERSALITÀ DELLA SCIENZA

L'uomo è per natura capace di scienza; e già si è detto, e vi sapete ora, o giovani, onde abbia la scienza sua ragione, e qualsia la sua natura. Ma c'è ancora qualcosa da fermare il nostro discorso; e voglio che sappiate la scienza avere sua unità, e questa essere oggettiva e soggettiva; tantoche per le diverse considerazioni che riguardano l'obbietto stesso da diversi lati, vien fatta la divisione della scienza, e nascono i diversi nomi, sotto i quali la scienza si moltiplica, e appare ora con un nome, ora con un altro; ma sempre è una, ed è, come si è detto, il conoscimento ripensato e ordinato della mente, non comune a tutti, ma di chi intende con lo studio o col discorso e l'osservazione, a questo o a quell' obbietto speciale di nostra cognizione, sì che nè è fatta la somma generale delle scienze.

Pertanto, la scienza è in noi, perchè è opera nostra: ma che cosa si trova nel pensiero nostro come materia, in cui esso si applica, e obbietto, cui esso intende? Io non so che possa trovarsi nel nostro pensiero, o che la scienza possa avere altra materia, fuori della verità, della bontà, della bellezza dell'obbietto; essendo che la realtà per noi è verità, e nella verità dell'essere ci è il bene, e nel vero e nel buono ci è la parvenza del bello. Scienza o del *Vero*, o del *Buono*, o del *Bello*, ecco tutta la nostra scienza; sia che si distingua essa nei rami di scienze metafisiche, fisiche, matematiche; sia di scienze naturali e morali; sia di speculative o sperimentali; o teoriche o pratiche; sempre collegate in una armonia, che è appunto l'u-

nità, la universalità, la parte assoluta della scienza. Le scuole alemanne hanno oggi avvertita questa unità della scienza, riguardando anzi la scienza come assoluta, e tutta racchiusa nella filosofia, quale scienza dell'assoluto. Ma presso queste scuole il panteismo ha invaso tutto, e cosiffatta unità della scienza non è stata che la comprensione dell'unità stessa dell'essere. Guglielmo Schelling, sollevandosi ai più alti concepimenti della scienza, intese che questa non fosse altro che un'immagine, un riflesso della scienza divina, e perciò solo sarebbe degna di nome di *filosofia*, come imitazione della Sapienza, o partecipazione di quella scienza, di cui l'universo è imagine, e la cui fonte è nella Intelligenza eterna. Tutte le scienze e tutte le cognizioni, le quali per loro materia necessariamente hanno il mondo o materiale o spirituale, o fisico o metafisico, sono pel filosofo tedesco parti di una sola e medesima filosofia, fatta da questa partecipazione sempre crescente della scienza divina, o della scienza assoluta; e se qualche scienza o cognizione particolare non si collega o immediatamente o mediatamente a siffatta scienza assoluta, essa non sarà punto una scienza, ma qualche cosa d'eterogeneo, la cui vita si restringe ogni dì più, finchè viene a mancare, ed esce dalla grande armonia o meglio organismo della scienza universale e assoluta. Come l'universo è uno, dice lo Schelling, una debb' essere eziandio la scienza: l'universo o natura è tutto il *reale*, e la scienza sarà tutto l'*ideale*; ma in modo che il *reale* sarà nello stesso tempo *ideale*, e l'*ideale reale*, benchè sotto le forme il primo del relativo, l'altro dell'assoluto. L'*ideale* va a trasformarsi in *reale* per il movimento continuo dell' essere e per l'azione; il *reale* si trasforma in *ideale* per la ragione o per la scienza: e tutto questo nell'identità assoluta, la cui idea, che fa la scienza, non può essere che parimente assoluta, siccome assoluta riesce la scienza prodotta da questa assoluta idea. Uno il tipo interiore e divino di tutte le cose, e una la comprensione di esso tipo per la conoscenza, a cui diamo nome di scienza, e per il conflitto tra lo spirito e la natura, onde son poste le divisioni e

gli smembramenti della scienza, finchè si raggiunge l'armonia e la pace, trovando identici il reale e l'ideale nell'Assoluto (1). Lo Schelling ha per sè molta parte di vero, chè c' innalza a sentire altamente della scienza, e ci ricorda quel detto di Platone che il filosofo sia un imitatore di Dio, e che vera scienza sia la scienza divina e assoluta. Ma quando questo filosofo confonde l' essere e il conoscere, trova identità e anzi l'identità assoluta sotto il reale e l'ideale; noi sentiamo non essere più con Platone, non essere più la nostra scienza una partecipazione, ma la stessa scienza di Dio; ci accorgiamo essere trabalzati in un sistema panteistico, nel quale la fantasia occupa il luogo della ragione. Nè l'Hegel prese in diritto senso la scienza. o la filosofia, che disse essere un *cerchio rientrante in sè stesso, nozione della sua nozione*, ovvero assoluto comprendimento dell' assoluto essere. La scienza per l'Hegel è il movimento più compiuto che ci sia dell' *Idea*, ossia dell'assoluto; e questo movimento è vita del mondo e sistema, è realtà e scienza, natura e Idea, che obbiettiva a sè stessa il modo, e sel rappresenta nella nozione: l' Idea è intuente ed intuita; fa apparire la vita nella conoscenza che pone di sè stessa finitamente, e ritorna a sè stessa come a principio, ragguardando sè in sè medesima nella pura nozione, o nell'assoluta scienza (1). La quale è piuttosto una sofistica che una scienza, un poema, come fu detto, anzicchè un sistema; se ne togli l'aridità delle forme, e l'apparente severità che in fine va a pascer più la fantasia, che la ragione, al modo della filosofia alessandrina, con cui l' hegeliana ha strettissima parentela: stantechè se la scuola d'Hegel avesse trovato più acconcio il terreno, sarebbe finita come l'alessandrina, cioè nel misticismo panteistico e nella teurgia, e non nel transformismo naturalistico, nel monismo, e nella filosofia dall' *inconsciente* e

(1) Vedi Schelling, *Lecons sur la mèthode des Étud.* lec. I. e II. nel vol. *Écrits Philosoph.* Paris 1847.

(1) Vedi *Logique,* trois. Part. *la science de la notion* — l'*idee.* Paris 1859.

della *evoluzione*, a cui la tirarono le scienze naturali tanto in voga ai nostri tempi. La scienza così considerata, richiede l'assoluta identità tra l'idea e l'essere, il conoscente e il conosciuto, non essendo il pensiero scientifico che il reale stesso che si appercepisce riflessivamente, come spontaneamente si è posto per suo necessario movimento. Ma consiffatto sistema non risponderà mai alle gravissime difficoltà, contro le quali la scuola hegeliana sin'ora non ha trovato altra risposta, se non che il sistema e il maestro suo non debban esser giudicati con la logica comune, essendo un che di più alto e di non comune. Dalla psicologia e dalla ontologia vengon su cotali obbiezioni al sisistema in nome della ragione, che l'Hegel per rispondere avrebbe a porsi fuori della coscienza e fuori della ragione: ma in questo caso noi non possiamo più pigliar sul serio il sistema, e la nuova scienza dell'Identità assoluta, dell'Idea, dell' Inconsciente, è un fantasma di belle apparenze, ma di vuota realtà (1).

Se non che, la filosofia dà abito scienziale a tutte le discipline che coltiva l' ingegno umano, e alle pratiche che maneggia l'uomo, siano arti o morali operazioni. Nè la vista dei fenomeni, nè i calcoli, nè gli ordini dati al cittadino, sono scienza fisica, matematica, politica, senza penetrare nelle loro ragioni, natura e colleganze, con la scorta e la cognizione di certi principii, e con l'indirizzo dei metodi. Le osservazioni si trasformano in scienza, i fatti si fanno storia, gli ordini si dicon leggi, in virtù della filosofia che li penetra e li trasforma in sè, lasciandovi sopra il suo carattere, e dando loro principii, metodo, scopo, armonia e unità, per cui si hanno le scienze diverse speciali quasi create dalla scienza generale. La Filosofia è veramente la scienza per eccellenza; la scienza di tutte le scienze: ed è per questo che è una, che è universale, che in parte si può dire essere assoluta, senza an-

(1) Vedi come son chiaramente esposte le difficoltà predette nel libro del Remusat, *De la Philosoph. Allemande* ecc. p. CXII e segg. Paris 1845; e vedi il nostro libretto *Hartmann e Miceli.* Pal. 1877.

dare a cadere nelle dottrine panteistiche degli alemanni. L'assoluto della nostra scienza è nei suoi Principi; i quali sono assoluti, mentre i principii delle altre scienze sono sottordinati, e però sono condizionati. La fisica per es. ha i suoi principii, ma questi dipendono dall'esistenza delle cose, e le leggi della natura son tali finchè dura essa natura; il che val quanto dire sono condizionati. Le matematiche pare essere tra le scienze le più assolute, tanto da dirsi scienze esatte: ma senza il tempo e lo spazio, le matematiche non si potrebber dare; e il tempo e lo spazio per le loro ragioni entrano nella materia della filosofia;. siccome alla nostra Scienza eziandio si appartengono il principio di contraddizione, e quello di mezzo escluso fra i contradittori, e così la relazione e la conversione delle cose e delle idee, senza cui mancherebbe la propria materia alle figure, ai calcoli, alle dimostrazioni numeriche. Nessuna delle scienze speciali ha per sua materia l'Ente, e per suo obbietto l'Idea nel senso platonico di Ente intuito, o Verità assoluta, e Bontà assoluta; ed è pertanto che nessuna scienza ritiene dell'assoluto, come la Filosofia. Il che la fa eziandio una, sia per ragione obbiettiva, sia per convenienza subbiettiva. Il Vero, il Bene, il Bello non sono obbiettivamente che uno, non potendo essere che un solo l'assoluto essere: verità professata dalle più antiche scuole filosofiche a noi, dai più grandi intelletti che vi sieno stati (1). E questo assoluto Essere, che è Bello, Bene, Vero assoluto, è Dio; conciossiachè al dir del Campanella:

> . . . . . ogni bontade,
> Derivamento è di Divinitade,
> Che bea col bene e col bello innamora (2).

Da parte dell' obbietto la scienza adunque è una, perchè i tre termini del discorso scientifico, i quali abbrac-

(1) Vedi Cousin, *Du Vrai, du Beau et du Bien*, Lec. IV, VII. e XVI. Paris. 1858.

(2) V. *Poesie Filosofiche*. Madrig. XI. Canz. del *Sommo Bene*.

ciano qualsiasi materia dell'umana cognizione, obbiettivamente sono uno; e ove si pigliano sotto il rispetto assoluto, senza cui non vi sarebbe scienza, ma opinione, fatti non principii, pratica e osservazione, non sistema e insegnamento scientifico, non sono che Dio, subbietto necessario della vera filosofia, e obbietto naturale della mente umana (1). Ma eziandio una si porge la nostra scienza dal lato del soggetto. Che se uno è l'obbietto, la comprensione del soggetto, onde è la scienza, non può quindi essere che una parimenti: e perchè è comprensione sintetica, fa la scienza quindi de' Principii, o la Protologia o la Scienza Prima, che scompartendosi per l'analisi fa uscir fuori le scienze seconde; le quali pigliano parte per se della comprensione sintetica, quasi sminuzzando l'obbietto, e costituiscono la varietà del sapere e dell'enciclopedia scientifica; la cui unità resta intanto come in casa sua nella Scienza Principe, che è la Filosofia. L'unità obbiettiva si rappresenta nella subbiettiva; e questa, data la prima, è già necessaria, e si trova racchiusa nella gerarchia de' principii, senza cui il sapere umano non avrebbe armonia e compiutezza, essendo nella Scienza Prima, o dei Principii, virtualmente contenuto tutto lo scibile umano (2). Dalla quale totalità virtuale della Scienza Prima, esce poi l'universalità della stessa. La filosofia, o signori, è scienza universale, perchè ha l'unità de' principii, e ha per fondamento l'assoluto, il quale per se stesso non può non essere infinito. Onde la Scienza umana è come una partecipazione della divina, siccome innanzi si è detto; raccogliendo noi dalla cognizione delle cose quasi le idee divine che esse cose rappresentano, e sono le

(1) Secondo Platone il *filosofare* è un *amare*, e il filosofo è *amatore di Dio*, del quale si fa *imitatore*. E da ciò che nella filosofia platonica Dio è « rerum creaturarum *effector*, et *lumen cognoscendarum*, et *bonum agendarum*. . . . *principium* nostrum, *lumen* nostrum, *bonum* nostrum », S. Agostino disse i platonici essere i filosofi più vicini alla sapienza cristiana. V. *De Civit. Dei* L. VIII, c. IX, X.

(2) V. Gioberti, *Protologia*, Sagg. 1, dei Principii.

loro forme, senza cui non avrebbero ragione alcuna di essere: e però se la scienza divina è infinita, la nostra, esemplata sulla divina, non potendo essere infinita, è per lo meno universale: e questa universalità somiglia all'infinità, come il sensibile somiglia all' intelligibile relativo, e questo all'intelligibile assoluto. L'universalità della nostra scienza non è senza l'unità e la moltiplicità, il medesimo e il diverso; quando l'infinità della scienza divina è pura unità, e non ha progressione estensiva o intensiva; è sempre in atto; mentre la nostra corre e ricorre dalla potenza all'atto, e dall'atto alla potenza, per cui tutti i termini sono abbracciati nell'università potenziale della scienza, e la scienza per tutto appare nella totalità attuale di essi termini, e si dice il *discorso* per eccellenza, o la *dialettica* umana, nella quale va specchiata la dialettica cosmica.

Io non posso per ora farvi ragguardare da più alto questo argomento. Vi basta, o giovani sapere che dando la Filosofia i principii a tutte le scienze, è necessità ch'entri in tutte e si addimostri scienza universale: se Dio e il mondo, la verità assoluta e relativa, sono l'obbietto perenne della filosofia, pare che essa niente lasci che non contenga sì nell'ordine dell'essere, e sì in quello del co noscere. Quando la filosofia ha per subbietto il primo Essere, di conseguenza si stende a tutti gli esseri secondarii che potranno essere o possibili o reali, e quindi abbraccia tutto il reale e tutto il possibile (1); del modo stesso, quando tratta delle verità prime contiene le verità seconde: onde è universalissima, ed ha una cerchia che non lascia oltre se non il sovrintelligibile e il sovrannaturale; i quali son pure toccati dalla filosofia, ma tosto lasciati, perchè appartengono a un ordine di conoscere, a cui la ragione

(1) « primam Philosophiam Philosophus determinat esse scientiam veritatis, non cujuslibet, sed ejus veritatis, quae est origo omnis veritatis, scilicet quae pertinet ad primum principium essendi omnibus; unde et sua veritas, est omnis veritatis principium. Sic enim est dispositio rerum in veritate, sicut in esse ». S. Thom. *Summa contra gentes*, L. I. c. 1.

umana può salire non per forze naturali, ma per sovrannaturale innalzamento.

Questa universalità della filosofia, o signori, fu sconosciuta dai filosofi specialmente francesi del secolo scorso, i quali credettero che tutta la filosofia stesse nella ideologia, e tutta la cognizione umana nella sensazione; così come va oggi eziandio sconosciuta dalla scuola *positivista*, che nega i principii e i fini, la indagine delle cause e delle ragioni ultime, per la quale appunto si ha la filosofia, che è la comprensione della ragione ultima delle cose, o la scienza, come si è detto, de' principii e de' fini.

Si deffinì la filosofia come *la scienza del pensiero*, o secondo altri della *sensazione*; senza avvedersi che questa deffinizione conduceva all' idealismo, o portava la scienza a immiserire in certi trattatelli che non sarebbero stati se non picciolissime porzioni della filosofia. Da' tedeschi poi si è voluto ricondurre la scienza alla sua universalità; ma hanno peccato per eccesso, siccome i primi per difetto. Si è fatto della filosofia una scienza che comprendesse tutto, non ne' principii, ma sin' anco nelle stesse applicazioni speciali e nella materia delle singole scienze secondarie: così che la filosofia ha assorbito la teologia che si dice rivelata, e si è confusa anche con la religione, pretendendo che i dogmi religiosi non sieno che simboli delle verità filosofiche. Questa universalità, o giovani, è viziosa, perchè sofistica; distrugge la distinzione dell'intelligibile e del sovrintelligibile, confondendoli; ed è piantata sul fondamento del panteismo, il quale involge nella sua falsità anche questa falsa universalità della scienza.

La filosofia, che gli antichi dissero *scienza delle cose divine ed umane e delle loro cagioni*, è scienza universalissima, perchè si estende a Dio, al mondo, all'uomo, alle verità assolute ed alle verità relative; ma non contiene che i principii delle scienze, non già si confonde con queste scienze: nella enciclopedia scientifica essa è il foco che sostiene i raggi di un grande circolo, ma non è tutto il circolo disteso e tirato in tutto il suo ordine. La filosofia, è scienza madre, *scientia scientiarum*; ma appunto perchè

madre porta dietro a sè le figlie: si circonda di bella figliolanza, non già come il Saturno della favola divora la sua stessa prole.

LEZIONE III.

ANTICHE E MODERNE DIVISIONI DELLA SCIENZA; E DELLA SUA PROPEDEUTICA, CHE È LA LOGICA

Leggiamo nel Vico che la Scienza sia una *notomia delle opere della natura* (1); stantechè la mente umana non conosce le cose che spartendole, per la naturale limitazione di sue facoltà intelligenti. Sentenza verissima, o giovani, guardando alla natura del reale o infinito o finito che sia, il quale dalla intelligenza umana non sarà mai contenuto, benchè questa sia di capacità indefinita e di virtù progressiva. Per la quale capacità o virtù la mente nostra si accosta sempre più all'infinito uno e assoluto; raggiunge e raggiungerà sempre più i termini e il numero che naturalmente ha il finito; ma i lembi assoluti del primo, e i raggi relativi del secondo usciranno sempre più dal cerchio che la intelligenza umana potrà distendere; ci sarà luce e tenebra sempre, siccome pel primo così per l'ultimo degli uomini (2). Ed è per questo, secondo lo stesso Vico, che solo Iddio sa tutte le cose; sì perchè è intelligenza infinita che comprende le idee di tutte le cose, e sì perchè *in sè stesso contiene gli elementi dei quali tutte le cose compone*. Onde, il *vero* per la mente umana è convertibile col *fatto*; per la mente divina col *generato*; in Dio

(1) V. *Dell'antica sapienza degl'Italiani*, c. I.

(2) Lo Spencer nel suo libro dei *First Principles* ha fatto distinzione tra l'*Inconoscibile* e il *Conoscibile*: e l'uno ha detto materia della *religione*, l'altro della *scienza*; confessando così l' antichissima e necessaria distinzione del sovrintelligibile e dell' intelligibile, dell'assoluto e del relativo, del fatto e della ragione prima ed ultima di esso fatto, della scienza e della fede.

non c'è scienza, ma *Sapienza*; perchè lo sciente penetra l'essenza medesima dell'obbietto, e tutto è un *Atto* che sapientemente gli antichi dissero *puro*, cioè senza mistione alcuna di potenza o capacità non attuata e perfettibile; cosa che in Dio sarebbe imperfezione e mancanza, negazione dell' essenza assoluta. E in verità, se vera cognizione delle cose non può darsi se non nella mente che contenga *gli elementi*, o le ragioni onde esse sono, questa cosiffatta cognizione non potrà mai essere altrimenti che di Dio, solo creatore delle cose: nè la mente umana puó altro che essere contemplatrice, raccoglitrice di loro natura e relazioni, non mai causa effettrice. Onde, è in questo senso, cioè riferendola solamente a Dio e pigliandola in modo assoluto, che si dee tenere la sentenza del Vico: *criterio del vero essere il farlo; e il vero della mente convertirsi coll'operato o fatto*, cioè la ragione ideale ed effettrice essere una ed assoluta; la ragione logica convertirsi colla ontologica, e l'idea umana col fatto. Conciosiachè, volendo dire che criterio del vero sia la mente umana, o dobbiamo negare a questa la scienza, perchè essa non contiene nè fa il vero; o dobbiam confondere la mente umana con la divina, per l'infinitudine che è d'uopo darle, insieme colla natura di atto puro non più misto di potenza. Nè saprei dire in questo caso, come il Vico avesse potuto credere che la mente umana possa fare quel che conosce; ovvero, che, « quando la mente raccoglie gli ele- « menti del vero cui contempla, non può non divenire « operatrice della verità che conosce ». La verità, o si- « gnori, non è perchè si fa; ma si conosce perchè è; e in questo non farla, ma ravvisarla, o meglio ripeterla soggettivamente, è il fatto della scienza; la cui ragione sta in questo difetto o limitazione della mente, che non contiene le essenze ideali delle cose, ma bisogna cercarle e averle dal di fuori, mercè la percezione e il discorso, gli esami e lo studio, che sono lo strumento e la pratica della scienza.

Al quale studio abbisogna acconcia partizione, onde è l'ordinato svolgimento del sapere; e per tanto bisogno che è fatto dalla natura potenziata e finita della mente nostra,

occorrono, come appresso diremo, le deffinizioni e le divisioni che insegna la logica, ma la ragione naturale spontaneamente ci porge innanzi d' ogni scientifico insegnamento che la mente ricevesse. La riflessione o il ripensamento, piglia a considerare le cose e le stesse cognizioni a parte; tutt'altrimenti dell'intuito che coglie l' obbietto in confuso, e volendolo precisare già ha dato luogo alla riflessione, e a quel succedere che fa alla sintesi primitiva l'analisi soggettiva del secondo modo di conoscere, ossia del ripensato e dello scientifico. Al quale son da riferire per lo appunto tutte le partizioni e divisioni della scienza, che troviamo a capo de' sistemi, nè mancano, anzi sono più necessarie, nei libri d'insegnamento scolastico.

Pertanto, è convenevole che anche noi sapessimo qualcosa delle divisioni che han dato della filosofia antichi e moderni filosofi : ed è necessità che preceda pur la nostra divisione allo studio che abbiamo a fare della scienza, benchè umile e quanto convenga ad una *filosofia prima*, o di elementare sposizione.

Ogni nuovo avviamento, o giovani, che si è voluto dare alla scienza, ha portato con sè una speciale divisione di essa scienza, ora più, ora meno larga, ora condotta secondo un metodo, ora secondo un altro; e quando più accostata alle fisiche osservazioni, quando più alle speculazioni metafisiche. Cominciando da Bacone a noi, non è mancato l' *albero* detto scientifico ad ogni nuovo sistema; ora detto della *classificazione delle scienze*; sì come non era mancato alla scolastica, e un po' più innanzi alla filosofia alessandrina. Sotto nome di *Logica, Metafisica* ed *Etica,* dagli antichi si comprendeva tutto l'insegnamento filosofico, che sugli ultimi anni del secolo passato si credette dal Kant invece potersi distinguere o dividere in *Critica della ragion pura, Critica della ragion pratica,* e *Critica del giudizio;* siccome dal suo discepolo Amedeo Fichte in *Scienza della conoscenza teorica,* e *Scienza della conoscenza pratica.* Nelle quali divisioni si scorge bene come la scienza sia stata tirata tutta dalla parte soggettiva, e quasi confusa con la logica e la ideologia delle altre scuole. Guglielmo Schelling nel

suo sistema diede pure la divisione della scienza in filosofia *teorica*, *pratica* e *teologia*, e indi in *Filosofia della natura* e *Filosofia dello spirito*; due dipendenze della Filosofia dell'*Identità* o dell'*Idealismo trascendentale*. Nè molto discorde da questa divisione schellingiana fu l'altra dell'Hegel, per cui la scienza andò divisa in *Logica* o scienza dell'*Idea in sè e per sè*, in *Filosofia della natura* o scienza dell'*Idea nella sua esistenza esteriore*, e in *Filosofia dello spirito* o scienza dell'*Idea che ritorna sopra sè stessa* (1); divisione che contiene secondo il filosofo alemanno tutta la enciclopedia scientifica, e fa della filosofia la scienza universale. A noi non spetta giudicare ora di queste divisioni; e ci basta averle notate, per venire a quelle fatte dai filosofi italiani, e specialmente dal Rosmini e dal Gioberti. Chè, il Cousin nei suoi Corsi alla Scuola Normale partiva la scienza ora in psicologia o fenomenologia, ontologia, logica e morale; ora in psicologia razionale, logica, ontologia (2); e il Lamennais non vide nella Scienza che Scienza di Dio, e Scienza dell'Universo; Scienza delle idee e Scienza de' fenomeni (3); nè altri ha portato altre distinzioni che di filosofia *subbiettiva* e filosofia *obbiettiva*, le quali non sarebbero altro che la psicologia e l'ontologia, due parti sole della filosofia. Il Rosmini adunque dà la partizione delle scienze filosofiche in scienze d'*intuizione*, scienze *di percezione* e scienze *di ragionamento*, in modo che la filosofia intera si può anche distribuire in tre gruppi, di scienze *ideologiche*, scienze *metafisiche*, scienze *deontologiche* (4). La qual divisione si scorge chiaramente procedere dalle facoltà subbiettive che operino nella conoscenza, non dal termine conosciuto, da cui anzi ha voluto *muovere* il Gioberti, tutto inteso al metodo ontologico, e a una

(1) V. Hegel, *Logique*, *Introduct.* § XVIII. Paris 1859.

(1) V. *Premiers Essais de Philosophie*. année 1817, *Programm.* pag. 235 e segg. Paris, 1862.

(2) V. *Esquisse d'une Philosoph.* II. Part. l. X, ch. 1.

(3) V. *Psicologia*, Prefaz. alle Op. Metafis. e vedi la *Tav.* in fine del *Sistema Filosofico*. Lucca 1833.

ristorazione della Scienza che fosse fondata sul reale, e si mostrasse capace di tanta universalità, che senza nulla confondersi abbracciasse tutto; l'ideale e il reale, i principii e i fatti, la speculazione e l'azione, l'intuito e la riflessione. Il Gioberti delinea pertanto un *albero enciclopedico*, conforme all'organismo del principio primo da lui detto *formola ideale*; e quindi nell'albero enciclopedico la filosofia con la teologia rivelata farebbe la scienza ideale, universale e compiuta. Ma, la scienza dello intelligibile o filosofia pura, partendo dal primo termine della formola *l'Ente crea l'esistenze*, si divide in *Ontologia*, e *Teologia*, e discendendo alla copula in *Logica* e *Morale*, come rispetto all'ultimo termine in *Psicologia*, *Cosmologia*, *Estetica*, *Politica* (1). Per l'illustre filosofo nella formola citata c'è il soggetto di tutta l'enciclopedia scientifica, la quale è contenuta ne' tre rami principali, di *filosofia*, *fisica*, *matematica*; rispondenti a' tre termini l'*Ente*, le *esistenze*, la *creazione*. Così questa partizione larghissima ed ontologica della filosofia scansa i difetti del troppo tirarla al subbiettivo, come fecero gli alemanni, benchè alcuni abbiano l'apparenza di ontologi; ovvero all'altro estremo sperimentale, come Bacone e D'Alembert; o alla speculazione solamente metafisica, come par che abbia fatto il Rosmini. Nella quale ampiezza di scienza il Gioberti non fece che seguitare il pensiero filosofico italiano: di cui troviamo larghissime vedute eziandio nella scolastica (2), e massime

(1) V. *Introduz. allo studio della filosofia*, L. I. c. V, *tavola* ecc.

(2) Nel libro II delle *Etimologie* di S. Isidoro, è detto che la filosofia fu da alcuni considerata come *inspectiva* e come *actualis*. « *Inspectiva* dividitur in naturalem, doctrinalem et divinalem....... *Actualis* dividitur in moralem, dispensativam, civilem. » Nella *naturale* « uniuscuiusque rei natura discutitur »; la *dottrinale* si divide in aritmetica, musica, geometria, e astronomia; la *divinale* tratta di Dio, e delle creature spirituali. La *Morale* insegna il vivere onesto e la pratica della virtù; la *dispensativa* si occupa del savio ordine delle cose domestiche; la *civile* intende alla utile amministrazione della città. v. c. XXIV. 10-16.

nella Somma di S. Tomaso d' Aquino, sì come nella Divina Commedia di Dante Alighieri, e nel Tesoro di Brunetto Latini. Già innanzi, S. Bonaventura nel suo libro *De reductione artium ad Theologiam* aveva dato una tavola enciclopedica disposta secondo la ragione della luce che parte dal Padre de' lumi, e distinta in *luce esteriore* per le operazioni artificiali o arti meccaniche, in *luce inferiore* per la cognizione dei sensi, in *luce interiore* per quella del pensiero filosofico, e in *luce superiore* per le illuminazioni dello spirito o della rivelazione. Per la prima abbiamo le forme artificiali; per la seconda le sensibili; per la terza le intelligibili; per la quarta ed ultima le sovrintelligibili. E singolarmente parlando, la luce del pensiero filosofico s'irradia per tre ragioni della Scienza, che sono, la filosofia razionale, la naturale, e la morale: triplice partizione nella quale Iddio è posto come *principio dell' essere*, principio *del conoscere*, e principio *dell' operare*, o come causa *efficiente*, causa *formale*, e causa *esemplare*. Da ciò la filosofia *del pensiero*, onde la gramatica, la logica e la retorica; la filosofia *della natura*, onde la fisica propriamente detta, la matematica, e la metafisica; e finalmente la filosofia *del dovere*, onde la monastica, l'economica e la politica. Il qual pensiero delle tre filosofie, o partizioni principali della filosofia, S. Bonaventura l'ebbe dalla Città di Dio di S. Agostino, ove si nota che la dottrina della filosofia naturalmente va *tripartita* in *Fisica*, *Logica*, *Etica*, ovvero in parte *naturale*, *razionale*, *morale*, secondochè si consideri o la *cagione dell'essere*, o la *ragion dell'intendere*, o l'*ordine del vivere*, che si comprendono nella divina Trinità, per cui la creatura intelligente *è*, *vede*, *ama*; nella eternità di Dio *vive*, nella verità di Dio *luce*, nella bontà di Dio *gode*; piglia *natura*, *dottrina*, *uso*; onde è fatta una filosofia *naturale*, una *razionale*, un'altra *morale* (1).

(1) V. il libro VIII della *Città di Dio*, c. IV, e lib. XI, c. XXV. Onde S. Isidoro nel lib. cit. delle *Etimologie*, c. XXIV, così lasciò scritto: « Philosophiae species tripartita est: una *naturalis*, quae Graece *physica* appellatur, in qua de naturae inquisitione disseritur,

Nel Tesoro di Brunetto Latini le arti o discipline del Trivio e del Quatrivio (1) sono collegate in una unità scientifica che si chiama Filosofia, ed ha le sue singolari partizioni, le quali bastano a farci vedere con quanta ampiezza di mente guardassero la Scienza quei nostri disprezzati antichi. Il famoso maestro del giovinetto Dante dice, che la materia del conoscimento è *divisata* in tre maniere, sì che in Filosofia si son trovati *tre principali membri;* cioè a dire *tre maniere di scienze*, che sono *teorica*, *pratica* e *logica*. Nella TEORICA trova comprendersi la *teologia*, la *fisica*, la *matematica*, e in queste altre *quattro scienze*, che sono appellate per dritto nome, l'una *aritmetica*, l'altra *musica*, la terza *geometria* e la quarta *astrologia:* nella PRATICA esserci dentro l'*etica*, l'*economia* e la *politica*, nella

altera *moralis*, quae Graece *ethica* dicitur, in qua de moribus agitur; tertia *rationalis*, quae Graeco vocabulo *logica* appellatur, in qua disputatur quemadmodum in rerum causis, vel vitae moribus veritas ipsa quaeratur. In physica igitur causa quaerendi; in ethica ordo vivendi; in logica ratio intelligendi versatur. »

(1) Il Trivio e il Quatrivio si contenevano in questi due versi, che danno nel primo il Trivio, e nel secondo il Quatrivio:

Gramm loquitur, *Dia* vera docet, *Reth* verba colorat;
Mus canit, *Ar* numerat, *Geo* ponderat, *Ast* colit astra.

Onde, le arti del Trivio sono *Grammatica, Dialettica, Retorica:* quelle del Quatrivio, *Musica*, *Aritmetica*, *Geometria*, *Astronomia*. « Disciplinae liberalium artium septem sunt. Prima, *grammatica*, id est, loquendi peritia. Secunda, *rethorica*, quae propter nitorem et copiam eloquentiae suae maxime in civilibus quaestionibus necessaria esistimatur. Tertia, *dialectica* cognomento logica, quae disputationibus subtilissimis vera secernit a falsis. Quarta, *arithmetica*, quae continet numerorum causas et divisiones. Quinta, *musica*, quae in carminibus cantibusque consistit. Sexta, *geometria*, quae mensuras dimensionesque complectitur. Septima, [illegible] quae continet legem astrorum ». S. ISIDORO, [illegible] *septem liberalibus artibus*.

Dante nel Convit[illegible] [illegible]ense, e ai sette Cieli, p[illegible] [illegible] e del Quatrivio.

quale ultima entrano le arti meccaniche e le arti di parole ciò sono *gramatica*, *dialettica*, e *retorica*; nella LOGICA finalmente che è la *terza* scienza di filosofia, si danno la *dialettica*, la *fisica* (1) e la *sofistica*. Dalla quale partizione è avvisato apertamente, secondo l'autore, come filosofia è *madre e fontana di tutte scienze* (2). Dante nel suo Convito nota che « *Filosofia* non è altro che *amistanza a Sapienza, ovvero a Sapere* » o *amoroso uso di sapienza*; sì che « *Filosofia* è quando l'anima e la Sapienza sono fatte amiche, sì che l'una sia tutta amata dall'altra. » E quanto alla sua partizione ci fa poi sapere che « per lunga consuetudine le scienze, nelle quali più ferventemente la filosofia termina la sua vista, sono chiamate per lo suo nome, siccome la *Scienza naturale*, la *Morale* e la *Metafisica*. La quale, perchè più necessariamente in essa quella (la *Filosofia*) termina lo suo viso e con più fervore, *Filosofia* è chiamata ». Onde « *Filosofia* per *soggetto materiale* ha la *Sapienza*, e per forma *Amore*, e per conforto dell'uno e dell' altro l' *uso di speculazione* » ; ed « è da sapere che la *Moralità è bellezza* della Filosofia : chè, siccome la bellezza del corpo risulta dalle membra, in quanto sono debitamente ordinate, così la bellezza della Sapienza, che è corpo di filosofia, come detto è, risulta dall'ordine delle virtù morali, che fanno quello piacere sensibilmente » (3). Pel grande Poeta e filosofo vanno indivise scienza e virtù, la teorica e la pratica; e come il Vero è il Bene dello intelletto, così il Bene è il Vero della volontà ; e però la filosofia è detta *Donna gentilissima*; « Donna piena di dolcezza, ornata di onestade, mirabile di sapere, gloriosa di

(1) Intendi qua la dialettica in quel senso che oggi si dice *logica*, e per *fisica* la scienza « la quale c'insegna provare che le « parole che l'uomo dice son vere, che le cose sono in sè come « il dice [illegible] diritta ragione, »: ciò che sarebbe a un di presso la *metafisica*.

(2) V. [illegible] di Brunetto *Latini* volgariz. da BONO GIAMBONI, [illegible]

(3) V. [illegible] Tratt. III, c. XI-XV. Fir. 1874.

libertate (Tratt. II. c. VI), ovvero « *Sposa*, *Suora*, e *Figlia* dilettissima dello Imperadore del Cielo (Tratt. III. c. XII) ». Quest'era, o signori, l'antica ampiezza della speculazione italiana; e non fu abbandonata che quando invadendo la filosofia il sensismo forestiero, si vide tutta la Scienza raccolta nella sola ideologia, e in un manicaretto di etica quanto bastasse ad assaporarla, e nulla più.

A' nostri tempi, dopo la classificazione di Bacone in *storia*, *filosofia*, *poesia*, corrispondenti alle facoltà principali dell'uomo, la *memoria*, la *ragione*, l'*imaginazione* (1); seguita dal D'Alembert nella famosa *Enciclopedia* del secolo passato; il capo della scuola *Positiva*, Augusto Comte, ha data una nuova classificazione delle scienze fondata ne' suoi principi di un mistico materialismo ed ateismo; corretta ora da Herberto Spencer colla sua nuova *Classificazione delle scienze*, fondata sull'astratto e sul concreto, e sull'astratto-concreto; sì che ci sarebbero tre categorie di scienze, le *astratte*, le *astratte concrete*, e le *concrete*: *astratte* sarebbero ad es. la logica e la matematica; *astratte-concrete* la meccanica, la fisica, la chimica; *concrete* l'astronomia, la geologia, la biologia, la psicologia, la sociologia etc. La quale classificazione nè manco è stata approvata dal Bain, pel quale migliore di tutte le classificazioni è quella che ha distinto sempre le scienze in *fondamentali* e *derivate* (2).

Ma, poichè la ristorazione della sana filosofia spetta alle menti così temperate e naturate da schivare gli eccessi del sensismo e dell'idealismo, e questa dote ab antico è stata propria dell'ingegno italiano; la filosofia, o giovani, dovrà ripigliare nuovamente la sua larg[illegible]enza invadere l'altrui terreno; e qual division[illegible]re della Scienza, dovrà principalmente [illegible]to (3).

(1) V. *De Augm*[illegible] il libro di C. Remusat *Bac*[illegible] Par. 1858.

(2) V. *Logiqu*[illegible] 1875.

(3) Altra [illegible]dal Conti nelle tre parti di [illegible]denti al *Vero*,

Pertanto vi ripeterò ora la partizione che ebbi fare altrove della materia e dello studio filosofico; siccome tal partizione che avremo sempre innanzi nel trattare della Scienza, e molto più che quel che allora fu in me desiderio (1), oggi è un fatto che troverete ben disposto negli studi superiori. Tutta intera la materia della Scienza ci parve da doversi dividere in filosofia *primaria*, e in filosofia *secondaria*, e le speciali partizioni essere queste; cioè: la prima andar composta della *Ontologia, Teologia, Cosmologia, Psicologia, Noologia, Etica*; la seconda della *Filosofia estetica, Filosofia dei sistemi, Filosofia sociale, Filosofia della storia*. La *Logica* non sarebbe stata che una propedeutica alla Scienza. A queste parti poi dava speciali formole sottordinate a un Primo Protologico; e queste formole erano la tesi e sintesi di tutta la dottrina. Non ripeto ora quelle formole perchè noi siamo al vestibolo della Scienza, e dovrei preporre le quistioni tra l' ontologismo e il psicologismo, il metodo sintetico e l'analitico, l'intuizione e la riflessione; e simili.

Nella quale nostra partizione della filosofia v'ha contenuta l' antica partizione riferita da S. Agostino e sostenuta da San Bonaventura; e vi troviamo eziandio la partizione del Tesoro di Brunetto Latini e del Convito di Dante e la recentissima del Gioberti. Nella filosofia primaria sono le tre divisioni antiche della Scienza in fisica, logica, morale; e nella primaria e secondaria insieme c'è la larghissima tela di Brunetto, e l' albero scientifico che è dato dalla formola ideale del filosofo subalpino. Ponendo nell'Ente assoluto il Vero, il Bello, il Buono, ci abbiamo già la filosofia della parola, ossia la retorica e la

[illegible] obietto proprio della scienza universale [illegible] ordine o albero del sapere umano, [illegible] *Il Vero nell'ordine*, v. I. cap. XI.

[illegible] *bisogni degli Studi filosofici in Sici-* [illegible]

eloquenza, che entrano nella estetica, la quale con voce più propria si dice *callologia*; e per la relazione di creazione c'è la ragione delle matematiche, il cui soggetto è lo spazio, il tempo, la forza, i quali non si danno senza la realtà e moltiplicità de' finiti e de' relativi, su' quali lavorano le arti; sì che dalla successione de' momenti nel tempo esce la cadenza, il ritmo, l'armonia della musica e della poesia; come dalle linee dello spazio tutte le arti figurative, di cui principe è la scoltura, benchè l'architettura per le sue ampie dimensioni sia stata detta il contenente di esse e la madre loro. Ma questo è subbietto di più alto ragionamento; e a noi parlando della *filosofia prima*, ci basta sapere che la materia vada così spartita, cioè, in

LOGICA, o *propedeutica della Scienza.*
ONTOLOGIA, o *Scienza dell'essere,*

che ha sotto di sè la . . . . { Teologia. Cosmologia. Psicologia. }

NOOLOGIA e LOGOLOGIA, o *Scienza del conoscere.*
ETICA, o *Scienza dell'operare.*

La restante materia si appartiene alla filosofia secondaria, che non è del nostro disegno, perchè è nutrimento più forte, che esige conveniente preparazione di studi, come fabbrica che vuol bene ammannito il terreno, perchè si regga e non rovini.

Cominceremo adunque, o giovani, dell'introduzione alla Scienza, cioè dalla propedeutica che è la Logica. Ma non ha pur la Logica le sue divisioni? Antichi e moderni si sono eziandio occupati a dividere la logica. I Peripatetici, i quali nella Logica vedevano un'accorta ragione di discutere, la divisero in *arte d'inventare*, e in *arte di giudicare*; ma appresso i Platonici si distinguevano nella Logica le

diverse parti della *deffinizione*, della *divisione*, della *risoluzione*, dell'*induzione* e del *raziocinio*. Dagli Stoici poi non si avolle altro vedere nella Logica che la sola *arte di giudicare* da loro detta *dialettica* (1); e dagli Scolastici, presso i quali la Logica ebbe il massimo onore, si cominciava per lo più da' *predicabili*, seguendo coi *predicamenti*, coll'*enunciazione*, col *sillogismo semplice* e con la *demostrazione*, o *sillogismo dialettico*, applicato a materia dimostrativa; oltre il sillogismo *sofistico* opposto al dialettico, perchè applicato a materia sofistica (2). Una nuova divisione fu proposta dal Rosmini da potersi fare per quattro maniere: 1. secondo le tre maniere di pensare, cioè, del pensare *comune*, *dialettico*, *assoluto*; 2. a rispetto degli oggetti cui si può applicare il pensiero, cioè intorno agli *enti ideali*, a' *reali*, a' *morali*; 3. secondo le forme che prende la verità nella mente umana, cioè della verità, e delle espressioni di essa per segni interiori; 4. secondo le operazioni speciali che fa la mente nel ragionamento e in occasione di questo (3). Alla qual'ultima divisione si accosta più che alle altre il Rosmini, piatiando la Logica anzi dal lato formale aristotelico, che dal reale platonico. E in vero, il famoso Organon di Aristotile si trova disposto appunto secondo le operazioni che si danno nella mente, che sono l'*intelligenza*, il *giudizio*, il *raziocinio*; sì che il filosofo italiano ordinò eziandio la sua Logica cominciando dall'*assenso*, seguendo coi *giudizi*, coll'*argomentazione*, col *metodo*, e indi terminando nel *criterio* e nella *persuasione*. Noi non crediamo doversi seguitare i cotali che strabiliano ad ogni ricordo, dicono, di vecchiume scolastico, e pensano di volere bandito anche

(1) V. Boet. in *Top. Cicer.* cit. dal Rosmini, *Logica*, p. 38.

(2) « Iste debet esse ordo quem cum auxilio Dei tenebimus, ut « primo tractetur de quinque predicabilibus; secundo de decem pre« dicamentis; tertio de enuntiatione; quarto de syllogismo simplici« ter: quinto de syllogismo applicato ad materiam demonstrativam « seu de demonstratione » S. Tomae Aquinat. *Opusculor.* XLVI. *De tot. Aristot. Logicae Summa.*

(3) V. prefazione alla *Logica* § XI.

il sillogismo, tuttochè ridotto alle sue semplicissime forme: ma vorremmo che con la forma si guardasse alla materia della logica, acciò questa non sia vano trastullo di scuola e prova di sofistica, bensì forte e sodo ordinamento del pensiero. Pertanto, riferendoci sul proposito all'altro libro de' *Principi logici estratti dall'Organo di Aristotile* (2. ediz. Pal. 1877), abbiamo fermata rispetto alla logica questa divisione, cioè: Logica *naturale*, e Logica *teoretica*, o studio del pensiero com'è in atto, e studio delle sue ragioni, de' suoi svolgimenti, delle attinenze co' reali e co' segni pei quali si dimostra ed incarna. E questa logica è *teorica* e *pratica*; è *formale* e *reale*; è *pura* e *mista*; è *deduttiva* ed *induttiva*, benchè nel senso aristotelico, e non in quello de' positivisti, siccome sarà dimostrato nel nostro studio.

È stato saviamente avvisato dal Romini come dal disprezzo e dalla declinazione degli studi logici sian venuti i tanti sofismi che trascinano a perdizione le menti, l'anarchia intellettiva di che ha dato triste esempio il nostro secolo, e la leggerezza degli studi troppo lamentata da tutti i buoni. Onde, io son certo che metterete, o giovani, tutta la cura che per voi si potrà maggiore in questo studio; il quale, se potrà esservi di tedio per rarissime volte, vi recherà importante utile per lungo tempo, e non vi farà pentire delle ore spese attendendo a questa sì grave materia.

LOGICA

O

PROPEDEUTICA DELLA SCIENZA

LEZIONE I.

BREVE STORIA DELLA LOGICA

Si dice ragione di una cosa il modo come questa va fatta, il principio onde parte, il fine cui guarda. Or la Scienza, che è cognizione con ragione delle cose, non istà senza questa ragione, la quale è ad essa essenziale sì come razionale conoscimento, e sì qual determinata cognizione che per disposizione e per forma ha nome di *cognizione scientifica*. In qualsiasi conoscimento ci ha, o signori, la ragione di quest' atto dell' intelligenza, la quale senza siffatta ragione, sia soggettiva sia obbiettiva, sarebbe restata in istato potenziale, non venuta all'atto: e nella cognizione detta *scientifica* è incluso il carattere di essere con ragione, vale a dire con istudio della verità, dei principii, e delle attinenze dell'obbietto; diversamente che avviene nella naturale e comune cognizione degli uomini, alla quale non si è dato mai il nome di Scienza, e, sul conto nostro, di Filosofia (1). Se non che, questa naturale e comune cognizione porta pur seco una ragione scorta dal semplice intendimento degli uomini, non disciplinati alla Scienza

(1) v. *Principi logici* etc. SCIENTIA, e le note. Pal. 1877.

o alla Filosofia; e diciamo tutti che l' uomo è dotato di *ragione*, cioè della facoltà che guarda alle ragioni delle cose, e tra queste alle ragioni stesse del conoscere: solamente è a dire che questo è lo spontaneo intendere e ragionare degli uomini secondo natura; quando l' altro modo studiato per disciplina ed arte è lo stato che fa dell' uomo lo scienziato, il filosofo, per innalzamento della facoltà naturale a perfezione acquisita e cercata. Ora è a questa ragione della Scienza che si dà il nome di *Logica*, quasi studio del pensiero, del conoscimento, delle relazioni tra l' intendere dell'uomo e la cosa intesa; o meglio disponimento interiore e forma esteriore della Scienza. La Logica, o giovani, insegna come si svolga il pensiero, come s'indirizzi, come trovi la verità o falsità di certi pronunziati, ne abbia certezza, assenta, o combatta le opinioni, riduca al vero i pregiudizii, si guardi dagli inganni e dalle fallacie e dalle illusioni che possano venirci innanzi (1). La natura ha fatto dotate di logica, mi direte, le menti degli uomini, sì che senza essere stati a scuola noi abbiamo già ragionato, e afforzato di prove gli asserti, e ci siam guardati degli errori; e, io anzi vi dico, avete voi pure sillogizzato senza sapere le regole insegnate d'Aristotile, e tenute da tutte le scuole di Logica sino a noi. Il che è verissimo, e nessuno potrà mai negare quella ch'io stesso un po' avanti ho chiamato naturale cognizione e spontaneo ragionare degli uomini (2): ma questo non fa

(1) Così il Bain nella sua *Logique deductive et inductive*: « La Logique embrasse, comme nous l'avons vu, les principes les plus fondamentaux et les plus universels; consistance, déduction, uniformité. La logique ne suppose aucun principe supérieur aux siens, et c'est précisément sur les principes de la logique que reposent toutes les autres sciences. Il n'y a pas de science qui n'use et ne profite des données de la logique, qu' elle en ait conscience ou non ». t. 1. p. 37. Paris, 1875.

(2) Così A. Piccolomini « due modi di discorrere et provar le cose si trovano al mondo. L'un è dato dalla natura istessa a tutti gli huomini, col quale per naturale istinto affermano et negano, et

che l'ammaestramento che dà la Logica secondo studio, sia vano, ozioso, e da sbandire dall' occupazione degli uomini, quantunque si vogliano forniti a ragionare dalla natura stessa. Noi non neghiamo la logica naturale per dar tutto allo studio, e all'arte; anzi perchè naturalmente abbiamo una siffatta logica, è possibile quest'altra fatta dallo studio, dalla riflessione, dagli esami e dalle argomentazioni dei filosofi; e sopra il fatto stesso della natura si è dovuta distinguere la Logica in naturale e teoretica, e poi questa in logica *Arte*, e logica *Scienza*, in *pura* e *mista*; e finalmente in logica *reale* e logica *formale*, siccome nella precedente lezione si è avvisato. Quando la logica non fa che praticamente dar l'indirizzo al pensiero per via dell'attuazione di certe regole, trovate, o giovani, che in questo caso la logica è detta *arte*; come vedrete che porta il nome di *scienza*, quando essa si resta ai soli principii sopra cui camminano le regole e le applicazioni loro. Il che importa che la logica non sia nè solamente *scienza*, nè solamente *arte*, bensì *scienza* ed *arte* insieme: e bene ha fatto il Rosmini a non definirla come altri, *scienza del pensiero* o *arte del pensare*; ma *scienza dell'arte di pensare*. Così, per logica *pura* taluni intendono la logica delle idee, e per *mista* quella che alle idee riferisce i fatti (1); e questo si accosta al senso dell'altra distinzione in *formale* e *reale*, di cui tanto parlano le scuole tedesche, e di che pur noi ci tratterremo un poco, ripigliando da più alto il discorso.

rendon ragione di quel che dicono, et non è uomo sì *grosso* al mondo che nel parlar et trattar conversando, non usi qualche ragione, o buona o mala, in confermazione di quel che dice, argomentando incompostamente, et senz' arte, et non conoscendo di farlo, et questo così fatto modo con la vita stessa quasi nell'uomo ha principio. L'altro modo poi tutto è con arte et con regole et osservationi, secondo le quali l'huomo ordinatamente et argutamente, [illegible] negando, provando, concludendo e discorrendo, [illegible] corso che dalla natura ha in se [illegible] logica naturale. L. I. *Proemio*. p. 5.

[illegible] *Logica pura*.

[illegible] s. 1.

Variamente gli antichi intesero questa voce di *Logica*, e varia applicazione ne fecero. Presso gl' indiani la Logica non fu che la disposizione formale o esteriore della scienza, stantechè Gotama non trattò che della *proposizione*, *deffinizione*, e *investigazione*, in quelle sedici categorie che fanno la logica antichissima preceduta alla greca (1); e Zenone di Elea, cui si attribuisce il primo insegnamento logico appresso i Greci, prima che Aristotile ne fosse il supremo maestro, (2) riguardò la logica come lo studio delle antitesi sia del pensiero, sia, per iscambio dell'ordine delle idee con quello delle cose, dell'uno e del molteplice, dell'illimitato e del limitato e simile materia della filosofia eleatica. Si deve riferire ad Aristotile lo avere veduto nella Logica una disciplina formale e sistematica del pensiero

(1) Secondo il Ritter la filosofia Indiana non sarebbe molto più antica della greca; anzi le divisioni religiose tra gl'Indiani avvennero circa i tempi di Talete e di Pitagora, cioè circa il 600 avanti Gesù Cristo, sì che i sistemi filosofici nati da quelle divisioni sarebbero posteriori. Gotama, ultimo Buddha e fondatore della filosofia Niaja e della Logica Indiana, è del 546 avanti Gesù Cristo, contemporaneo di Talete e di Pitagora, e appena mezzo secolo innanzi di Zenone di Elea (V. *Hist. della Philosoph. Ancien.* Liv. II, ch. II, III; Liv. V, ch. IV). Il Cousin mette innanzi il problema storico « Le syllogisme péripatéticien vient-il de l' Inde, ou « l' Inde l' a-t-elle emprunté à la Gréce? Les Grecs sont-ils les « instituteurs, ou les disciples des Hindous?: » e lo chiama: « problème prématuré qui, dans l'état actuel de nos connaissances, c' est entiérement insoluble. » (V. *Hist. general de la Philosoph.* Sixiem. lecon, p. 148, Paris, 1861). L' insegnamento di Gotama prese il nome di *Niaja*, che vuol dire *ragionamento* completo, dall'argomento sopra cui si aggira, riferito dal Colebroke, e dallo stesso Cousin, presso cui i giovani potranno trovarlo. Nei Supplimenti del professor Poli al *Manuale della storia della filosofia* di G. Tenneman, si discorre pure di questa filosofia Niaja nel § II del suppl. I, v. 3, Milano 1855.

(2) v. BARTHELEMY SAINT-HILAIRE. *De la Logique d' Aristote*, t. II, pag. 104 e segg. Par. 1838 — FRANCK, *Esquisse d'une Histoire de la Logique* etc. pag. 18. Par. 1838.

o del giudizio; quantunque altri creda che tra la logica e la metafisica Aristotile mettesse strettissime attinenze, e però la tenesse come pur fondata sulla realtà obbiettiva, non sulle semplici astrazioni dell'intelletto, È in Platone che la Logica, o meglio, come si trova detta da questo filosofo, la dialettica, sembra che sia tutt'altro. Dialettica non vale nel senso della parola che l'arte di discutere, per cui le operazioni vengono ad armonia: ma per Platone valse lo stesso pensiero nei suoi svolgimenti, nelle antitesi, nel medesimo e nel diverso che rappresenta; tantochè la dialettica del pensiero era la dialettica delle Idee, e questa quella delle cose. Gl'inizi della dialettica così presa possono anche farsi risalire ad Eraclito, il quale poneva il flusso o movimento e l'evoluzione a materia di filosofare; benchè più poeticamente che con forme scientifiche; e con tanta oscurità da meritare dai posteri il soprannome di *oscuro*: ma Pitagora coi suoi numeri, e le sue antitesi, forme del pensiero e realtà oggettive, e di più con la sua musica, dava maggior materia forse che altri a questa dialettica, la quale nella scuola di Elea chiaramente annunziata, scendeva per lo mezzo di Socrate a Platone, ricevendo da questo filosofo la maggior ampiezza che si avesse potuto desiderare.

La dialettica dapprima è ideale, indi logica e cosmica o reale; sì che le leggi del ragionamento sono le leggi stesse delle cose esemplate sulle idee, e la dialettica non è forma solamente del pensiero o esercitazione subbiettiva, ma esplicazione eziandio oggettiva, di cui il principio e l'armonia è nelle idee, e in ultimo nella Idea delle Idee, dove l'ideale e il reale fanno uno, e il diverso è come in una potenza nel medesimo, il multiplo nell'uno. La quale maniera di vedere la Dialettica, secondo alcuni storici della filosofia, fu eziandio nella scuola di Megara (1): ma

[illegible] Deicks, di M. Henne; ma [illegible] l ultimo riferisce un passo [illegible] opposizione della dottrina

stando allo stesso Platone, il rigettare la molticiplità e quindi l'opposizione, poco poteva essere favorevole alla dialettica così presa. Della quale Aristotile sarebbe stato il degno continuatore, come Platone aveva continuato Pitagora per mezzo di Filolao, ed Eraclito per Cratilo, e Parmenide per l'ammaestramento di Euclide: ma nello Stagirita la dialettica almeno apparentemente si spoglia di sue attinenze col reale e colle idee; si contenta della sola forma noologica, e dà le regole del sillogismo più come artifizio del pensiero, che quale procedimento che risponda allo sviluppamento reale delle cose. Questi due procedimenti hanno portato presso i moderni la famosa distinzione di logica *formale* nel senso aristotelico, e di logica *reale* nel senso platonico.

Se non che, il famoso *Organon* di Aristotile portò nell'insegnamento filosofico la dialettica o logica che doveva governare gli studii per più di mille anni, e restare imperitura per quegli insegnamenti che riguardano le ragioni e le affermazioni essenziali del pensiero. Da questo *Organon* di Aristotile a noi, la Logica presenta una sua storia propria, che io, o giovani, voglio accennarvi brevemente sotto i periodi, 1. *da Aristotile a Bacone*; 2. *da Hegel a Stuart-Mill.*

I. Da Aristotile a Bacone.

Il famoso Organon, la cui storia fu ben detto, è la storia della Logica, sì che la storia logica dell'umanità si

platonica a quella dei filosofi di Megara, che non professavano che l'unità intelligibile e immutabile degli eleatici (V. JANET, *Etudes sur la Dialect. dans Platon et dans Hegel*, p. 74, Paris, 1861). Il Cousin avverte che la scuola di Megara imparentata con le tradizioni eleatiche, fu una scuola di cristica, che presto finì scettica (V. *Hist. genert. de la Philos. sept. lec.* pag. 196): nè altrimenti ne giudica lo Schmidt, che dà ai Megaresi molta arte sofistica, *molta pratica dell'arte dialettica, ma poca scienza della medesima* (V. *Delineaz. della storia della Filosofia* Par. I, Sez. III, pag. 98). Secondo il Tenneman, dalle logiche sottigliezze della scuola i filosofi Megarici ebbero il soprannome di *disputatori* (V. *Man.* cit. P. I. § 125),

confonde e s'identifica colla storia dell'Organon (1), riguarda le tre operazioni della mente umana, cioè l'*intelligenza* che apprende il semplice, il *giudizio* che unisce un'idea ad un'altra o ne la rimuove con affermazioni e negazioni, e il *raziocinio* che fa uscire un giudizio da un altro per via di un terzo che sta di mezzo. A queste separate operazioni Aristotile poi designò i varii trattati dei suoi libri; come, quelli delle Categorie e dell'Interpretazione al *giudizio*, significato nella sua espressione; gli Analitici *primi* e *secondi* alle regole e alle forme del *sillogismo*; i Topici alle ragioni dell'*argomentazione* dialettica; gli Elenchi ai *sofismi* e alla loro risoluzione. Ai libri logici si sono pur riferiti la Rettorica e la Poetica, e i libri perduti *della Filosofia* (2); e ciò per la distinzione del sillogismo nelle sue

(1) v. Barthelemy Saint-Hilaire, *De la Logique d'Arist.* t. II. p. 95. Par. 1838. — Franck, *Esquisse d'une Histoire de la logique*, p. 192. Par. 1838.

(2) Questi libri *della Filosofia*, citati dallo stesso Aristotile, e che più non si trovano sotto esso titolo, si crede da taluni critici che ora siano tra i *Metafisici*, anzi vogliono che proprio rispondano ai libri I, XI, XII, ovvero ai XII, XIII, XIV: t. V. Michelet. *Exam. crit. de l'oeuv. d'Arist. intit. Metaphysique.* Paris 1836, p. 66 e seg. V. Rosmini, *Aristotile esposto ed esaminato*, prefaz. Torino 1857. Quanto a comprendere la Rettorica e la Poetica nei libri logici, il Franck avvisa: « c'est à tort qu'on a voulu y joindre la rhétorique et la poétique; la raison et l'usage s'y apposent ». Op. cit. p. 19. Crede piuttosto che l'Organo faccia continuazione della Rettorica e della Poetica. Op. cit. pag. 195. Il Barthelemy [illegible] non compr[illegible] nemmeno nel *piano* dell'Organo nè [illegible] nè la P[illegible] di questo *Piano* in cui entrano i [illegible] llo Sta[illegible] nchiude (*De la logique d'Arist.* [illegible] On [illegible] er en peu de mots, en disant qu' [illegible] tou[illegible] logisme (raissonement): les Ca[illegible] Tra[illegible] aux éléments du syllogisme; les [illegible] lyti[illegible] gisme en général; les Derniers Ana[illegible] syl[illegible] stratif; les Topiques, au syllogisme [illegible] et [illegible] ations des Sophistes, au syllogisme

cinque maniere, *apodittico, dialettico, sofistico, retorico e poetico*. Dalla quale enumerazione posta dallo scoliaste Alessandro Afrodiseo, si ha che Aristotile si faceva un concetto alquanto formale della Logica; stantechè notava fra i sillogismi il *sofistico*, senza attendere alla materia, purchè fosse in regola la forma; e sopra questa ragione si dava accusa alla logica Aristotelica di fare dei disputatori e dei sofisti, non dei filosofi, i quali più che parole richiedessero idee e fatti. Trovo anzi che fra i tanti cemmentatori del libro delle *Categorie*, si disputò sempre se queste categorie fossero mere *voci*, ovvero *intellezioni* o *cose*: solamente Giamblico voleva conciliar tutti dicendo che le *categorie* non fossero nè sole voci, nè sole intellezioni, nè sole cose; ma riguardare e le voci e le cose, e medie alle voci e alle cose, le intellezioni. Il quale disaccordo sarebbe per lo Schmidt derivato dal non essere il greco filosofo in tutto *fermo e conseguente a sè stesso*, ma sempre irresoluto e dubbio, sì che ora confonde insieme la logica e la metafisica, ora dà per affermato quel che poi combatte e respinge; quando pel Vera nascerebbe dal non aver mica Aristotile concepita la logica come scienza *delle forme puramente soggettive*, separandola così dalla ontologia e dalla metafisica; ma sì dall'essere quelle categorie poste come principii o forme della mente, riguardate nelle ragioni della metafisica come attributi dell'essere, di modo che la logica o teorica del sillogismo è ravvicinata negli *Analitici secondi* alla teorica dell'Atto (1). Che che ne sia intanto di queste interpretazioni, è certo che almeno dagli scolari di Aristotile la logica o l'Organon si tennero come insegnamento formale che solamente guardasse alle leggi del pensiero; e le tante estreme sottigliezze e puerilità sofistiche di alcuni fra gli scolastici nacquero bene da cosiffatta soggettività data alla logica che s'insegnava, e aveva nome da Aristotile e dai suoi commentatori: nè altrimenti la considerava Em-

(1) Vedi *Logique de* Hegel *par*. A. Vera, *introd. du traduct.* IV, Paris 1859. — V. *Introduct. a la Philosoph. de Hegel par* ra, ch. V. Paris 1855.

manuele Kant, il quale trovava in Aristotile lo stesso suo scopo, benchè differentemente toccato e con imperfezione (1).

Lo studio della dialettica aristotelica (alla quale intanto, e specialmente sotto nome di Averroismo, si debbono pur molti errori) fu in tanto fervore nel medio evo, perchè così si addestrava la mente a stringere d'ogni lato l'errore filosofico e teologico, e a scoprire il sofisma ove si stesse celato: e le scuole erano palestra e qualche volta campo di battaglia in cui esercitavasi o combatteva il pensiero sotto l'armi del sillogismo e della autorità d'Aristotile. Il quale era già riverito egualmente dai combattenti, e bastava dire *il filosofo* per intendere tutti che si parlasse di Aristotile. Colla Musica, Aritmetica, Geometria, Astronomia, che facevano il *Quadrivio* delle scuole, i libri d'Aristotile tenevano può dirsi tutto il *Trivio*; e uniti al libro *delle Sentenze* di Pietro Lombardo, erano le fonti uniche, cui si attingeva da tutti gli studiosi: fintantochè le due *Somme* di S. Tommaso compresero tutto, e furono l'enciclopedia scientifica del secolo XIV. S. Tommaso e S. Bonaventura, come prima Sant' Anselmo, forse perchè temperati dallo studio del platonico S. Agostino, non esagerarono punto Aristotile; bensì rattennero un poco la scolastica, che finalmente straziata dalle sette dei nominali, dei concettuali, e dei realisti, si ridusse a giuoco meccanico di voci nell'Arte Magna di Raimondo Lullo, in cui non si sa capire come pose tanto studio il Bruno, se pur non sia stata questa una delle bizzarre inclinazioni che spesso si trovano in menti altissime. I Lullisti invasero le scuole, non più con le categorie e coi predicabili di Aristotile, ma con una tavola di dieci lettere combinate a significare, figure di argomentare, principi, regole di pratico insegnamento, in modo che il tutto si apprendeva in sei mesi di occupazione, forse anche con l'aggiunta dell'arte di saper fare

(1) Vedi *Critique de la Raison pure*: *Logique trascend.* Categories. pag. 103, 104. Paris. 1845.—*Logica, Introduz.* § 1 e 2.

l'oro, siccome i discepoli dell'ardente isolano (1) spacciavano e pretendevano. E ci furono in Logica i *Tomisti* e gli *Scotisti*: i primi insegnatori e diffonditori della dialettica esposta da S. Tommaso sulla materia stessa di Aristotile; i secondi delle *Quistioni* di Duns Scoto sul sillogismo aristotelico; generazione di sottili disputanti, che non si avvidero di tanti inutili stillati e sofisticherie se non quando Lorenzo Valla, il Pomponazzi, il Patrizzi, il Campanella, e indi il Galilei, consumarono, come fu detto, lo scredito, e la ruina della scolastica, prima che Francesco Bacone e Renato Cartesio vi mettesssero mano per vincere cosa già vinta e sconfitta. Francesco Bacone fu tenuto nel suo secolo pel suo *Nuovo Organo* e per la *Instauratio magna* come l'instauratore della nuova Metodica delle scienze moderne; opposta all' antica che aveva nome da Aristotile, di carattere deduttivo, quando la baconiana fu messa sulla indu-

(1) Raimondo Lullo nacque in Palma nell'isola di Majorca, il 1234: volle essere l'apostolo degli Arabi, pel che dovette anche imparare la Cabbala, e diceva che il suo metodo l'avesse ricevuto da Dio. Combattè gli Averroisti nelle Università, come i Musulmani sin nell'Africa, dove perdette la vita nel 1315. Sull'esempio del Lullo s'inventarono altre formole da Pietro Ispano (Giovanni XXI), e una macchina per la logica da Guglielmo di Soisson; nè altra via continuarono Pietro d'Abano di Padova, e Arnaldo di Villanova collaboratore di Pietro d'Abano, e scolare del Lullo, finchè Ruggiero Bacone messosi a cacciar via dalla scienza quel frivolo macchinismo, valse più del Lullo, ed ebbe il nome di *doctor mirabilis.* — V. MATTER, *Hist. de la Philos. dans. ses rapp. avec. la relig.* pag. 167, 68, 69. Paris 1854. — KANNEGIESZER, *Storia della filosofia*, § 143. — TENNEMAN, *Manuale* cit. part. II, § 269. Un Filippo Triolo di Trapani scrisse, secondo la testimonianza dell'Auria, circa la metà del seicento, un' opera *ad exemplum Artis Magnae Raimundi Lulli* (v. Mongitore, Bibliot. Sicula t. 1. p. 179. Pal. 1714); e un p. Vittorio da Palermo cappuccino, pubblicava a Venezia nel 1636 una *Declaratio dilucida in Artem Raimundi Lulli.* Nè mancarono nella scolastica siciliana *tomisti* e *scotisti.* V. la nostra *Storia della Filosofia in Sicilia dai tempi antichi al sec. XIX.* vol. 1. L. II. *Filos. Scolastica.* Pal. 1873.

zione; sì che, secondo ha avvisato l'inglese Mansel, le leggi della logica d'Aristotile sono le leggi del pensiero *tale quale esso dev'essere*, quelle della logica di Barone sono le leggi della natura tale quale essa si è (1); e se Aristotile va dalla *legge* ai fatti, la logica baconiana va dai *fatti* alla *legge*, ripetendo il procedimento induttivo di Aristotile, che pareva dimenticato, e fondando, come la scuola di Galileo, le conclusioni della scienza sulla prova e riprova de' fatti della natura, ascendendo da' particolari all'universale, dagli effetti alle cause, da' fatti alle leggi de' fatti. L'inglese barone nel *Novum Organum* (1620), così detto per opposizione all' *Organon* di Aristotile, volle appunto fondata la scienza sulla esperienza, sì che « tam notiones quam axiomata magis certa ac munita via abstrahantur »: e questi così detti assiomi sono le proporzioni generali, alle quali a mano a mano vuolsi che ascenda l'intelletto pe' particolari, che sono materia de' sensi. Per Bacone gli assiomi posti per ragionamento puramente argomentativo, non hanno valore, e la loro verità è più o meno secondo l'imbasamento empirico che hanno. Senza la esperienza non si hanno che *idoli*, o imagini arbitrarie, nella mente; per la esperienza si raccolgono le *idee*, che sono vere, perchè conformi alle essenze delle cose; e il nuovo Organo era disposto dall'autore a cacciar via dalla mente umana pel nuovo metodo dell'analisi e della induzione le false nozioni, che distingue in *idola tribus*, se la nostra mente riferisce come fuori di sè quello che porta in sè; in *idola specus*, se sono errori venuti dallo stato in cui si trova per l'educazione, le relazioni, e tutto che è proprio a lui, l'individuo; in *idola fori*, se son venuti dalla società umana; e finalmente in *idola theatri*, se passati in noi dallo spettacolo esterno de' sistemi, de' pregiudizii, e dell'andazzo de' tempi. Le regole della prova sperimentale sono pertanto di massima importanza nella disciplina del pensiero; e come la logica *volgare* si fondava sul sillogismo, la nuova logica [illegible] procedendo, come si è detto, per indu[illegible]

(1) V. BAIN, *Logique déductive et inductive*, [illegible]

zione *vera*, cioè per una sperienza comparativa, accompagnata da una scala, ascendente e discendente, di assiomi. Quest' arte d'interpetrare la natura per l'induzione, conducendo il pensiero da' particolari all'universale, non fu poi davvero nuova; e se la gloria di Bacone fu nell'avvertire e nel correggere tanti errori o false nozioni, o *idoli*, della mente umana, non fu certamente nell'aver primo trovata la via della correzione; via già aperta, a chiunque avesse voluto correrla, ne' trattati dell'antico Organo aristotelico; come nè anco è stato giusto il dire di lui che tutto avesse voluto ridotto all'empirismo, e posta la sensazione in luogo della ragione (1), quando qualche volta anche platonizza, e la ragione è la facoltà della scienza pur servendosi dello strumento de' sensi.

Secondo il nostro Romagnosi l' inglese barone non inventò nulla di suo; non fece che dare avvertimenti per istudiar bene la natura, e dar l'esempio del metodo induttivo, già tentato da Telesio (2); nè seguitò avverso la Sco-

(1) V. Ch. de Remusat, *Bacon sa vie, son temps, sa philosophie, et son influence jusqu' a nos jours*. L. II. III. Paris 1858.

(2) V. Tennemann, op. cit. § 296 a 316. E pur l'inglese chiama la via induttive *via intentata*! v. Aforismi 15, 20, 24 del *Nuovo Organo* — « Le vrai mérite de Bacon est dans l'application sérieuse qu'il a faite des idées e de Ramus et de Campanella; dans la condannation absolue des méthodes de l'ancienne scolastique et de leur stérile terminologie; dans le rétour énergique à la nature, et dans les espériences incessantes faites aux dépens de sa fortune, de sa santé et de sa vie, et enfin dans la tendance essentiellement pratique q'il a donnée à toutes ses observations. » Matter, *Hist. de la Philos.*, etc. c. VIII, pag. 240, ed cit. Anche il signor Nourrisson non dice di Bacone che presso a poco questo stesso; aggiungendo che in quel secolo XVII « la tendance matérialiste trouvât en Bacon son représentant le plus illustre. » V. *Tableau des progrès de la pensèe humaine depuis Thalès jusq' a Leibniz*, p. 298, Paris 1859. E così il Vera « Quant à l'*organum* de Bacon, l' illusion si longtemps caressèe et admise comme un fait incontestable, qu'il nous fournit une méthode novelle et des procédés logiques inconnus à Aristote et aux philosophes de l'antiquité, cette illusion a été

lastica altro che l'opera di Pietro Ramo, il riformatore della logica nel secolo XVI (1515-1572); il cui insegnamento si sparse per quasi tutte le Università d' Europa, separando i vecchi ammiratori della Scolastica e di Aristotile dai partigiani della nuova dialettica e del riformatore, in *Ramisti* ed *Antiramisti*. Gli autori della famosa *Logica di Porto Reale* mettero tra l'antica e la nuova logica per gli argomenti, cui estesero la loro *arte di pensare*, alcuni pertinenti alla teologia, altri alla psicologia; e questa logica è stata tenuta come il testo classico delle scuole, uscito da mano de' cartesiani. La quale deffinizione, *Arte di pensare*, che diede il titolo alla famosa Logica di Portoreale, è stata indi rinnovata contro il Whately dall'Hamilton e dal Mansel. Lo Stuart Mill ha visto nella logica la *scienza della prova*; e il Bain, che col Mill appartiene alla scuola *positivista*, non accetta come compita la deffinizione che la logica sia l'*arte del ragionamento*, ma fa buon viso piuttosto alla deffinizione che sia la *scienza delle leggi del pensiero*, cioè del pensiero tale quale dovrebb'essere; e per la parte pratica trova ben significata la logica nella deffinizione speciale della logica di Portoreale, cioè che sia *la scienza delle operazioni dello spirito nella ricerca della verità*, colla giunta del Mill, che sia *la scienza delle operazioni dello spirito che riguarda il valore* (l'estimation) *della prova*. Così la logica è scienza astratta e teorica; è scienza pratica della prova, ed è *un sistema* di metodi che ajutano alla ricerca della verità (1). Il napolitano Antonio Genovesi tra gli ultimi che scrissero nel passato secolo di logica, non la deffiniva che l' *arte di pensare, di ragionare e di disputare*, dividendone così le parti secondo il fine del ragionare o del disputare, in *arte emendatrice, inventrice, giudicatrice, ragionatrice, ordinatrice*: mentre Emmanuele Kant in Alemagna più con la *Critica*

dissipées par la critique moderne et par une connaissance plus approfondie et plus exacte de la philosophie ancienne » V. *Logique de* HEGEL, *Prelim.* ch. I, p. 4, t. 1, Paris 1859.

(1) V. *Logique deductive et inductive* t. 1. *definit. de la logiq.* p. 43-49. Paris 1875.

della ragione pura, che con la sua *Logica*, e il discepolo Amedeo Fichte con la *Dottrina della Scienza* o Scienza della conoscenza, davano argomento da potersi dare altra logica che tutt'altra apparisse delle antiche logiche, più o meno, ma sempre figlie della aristotelica. Non si tardò infatti a vedere la *Logica* di G. Hegel, dalla quale già si disse « aperta un' era novella, non solamente per la logica, ma per la filosofia e la Scienza in generale. »

II. *Da Hegel a Stuart-Mill*

La Logica, secondo l'Hegel *è la scienza dell'Idea pura, dell'Idea nell'elemento astratto del pensiero.* Ma, quest'*Idea* così detta *pura*, non si dovrà confondere con le idee del linguaggio comune: nella filosofia hegeliana la idea astratta subbietto della Logica, è la realtà assoluta nel suo primo momento o *in sè stessa*; è la *determinabilità* universale; il pensiero che incomincia lo sviluppo delle sue leggi e delle sue determiuazioni che fanno l' ordine reale; essendo il pensiero l' assoluta realtà, e la logica la forma assoluta della verità, o meglio, la dialettica stessa di questa realtà infinita. Onde. attesa la progressione dell'Idea dal primo momento di *determinabilità* astratto all' ultimo determinato e concreto; la logica non riguarda propriamente che l'essere logico o l'*idea in sè*, e prima che sia entrata nella sfera più concreta della *natura*, acciò indi si levi all'esistenza assoluta dello *spirito*. Ma, con tutto questo, la Logica per l'Hegel ha un contenuto assoluto; non sarà mai una scienza formale come la presero gli antichi, bensì la scienza assoluta del pensiero e dell'essere; una logica *concreta*, o la prima evoluzione dell'assoluto, che, come si è detto, dallo stato d'*Idea* passa a *Natura*, e si compie nello *Spirito* (1). È adunque la Logica così considerata la prima parte del sistema hegeliano, distinto in *Logica, Filosofia della Natura*, e *Filosofia dello Spirito* (2), e contiene essa le forme univer-

(1) V. VERA, *Logique de Hegel*: *introd.* ch. X, ed. cit.

(2) « La *Logique*, la *Nature* et l'*Esprit* ne sont que trois parties

sali e assolute del pensiero e dell'essere; sì che come scienza universale è da tutte supposta, a tutte dà vita, porta il tipo e il modello interiore sul quale si svolgono ed ordinano la Natura e lo Spirito, quale forma unica che sottostà a ogni conoscenza e ad ogni essere. Poichè, il pensiero e l'essere sono identici, e il movimento del pensiero è il movimento stesso dell'essere: passare dall' indeterminato al determinato, procedendo innanzi il *diventare*, è tutta la dialettica reale e ideale, che si dice hegelianismo nella storia contemporanea; vita o metodo dell'Assoluto, nel sistema del filosofo stutgardese. Nel *diventare*, in cui dispariscono le antitesi di Infinito e finito, Necessario e contingente, Dio e mondo, Essere e nulla, si accolgono per l'Hegel il concetto e il fatto dell'identità del nulla con l'essere, come punto in cui l' ente è e non è ancora, come principio da cui parte qualcosa, senza che esso intanto sia cosa alcuna. Ma, non si avvedeva il tedesco filosofo che nè l' essere nè il nulla possono diventare, senza contraddire alla loro natura, sì perchè questo se è nulla non può aver l'essere anche in stato di *divenire*, e sì perchè l' altro cioè l'essere, se già è, esclude il *diventare* che sarebbe prima dell'essere, e non ha luogo quando qualche essere comunque siasi è. Con siffatto principio del null'-ente identico nel pensiero e nel reale, l'Hegel si spacciò del principio di contraddizione, come un vecchiume dell'antica Logica e di quella detta comune; di modo che da' discepoli fu predicato essere già il loro maestro superiore alla logica volgare tanto tempo insegnata, e con la quale vanamente s'intende oppugnare l'hegelianismo che è nuova progressione dell'assoluto pensiero (1). Se non che, questa pomposa macchina

d'un seul et même tout. Ce sont trois modes de l'Idée, trois degrés qu'elle parcourt et dont l'enchaînement interne et nécessaire fait son unité et la plénitude de son existence; ou, pour parler le langage de Hegel, ce sont le trois termes dont se compose le *Syllogisme absolu* de la connaissance et de l'être ». VERA, *Introduct. à la Philosoph. de Hegel* v. § 1, p. 165. Par. 1855.

(1) Nelle risposte che il Vera fece ai proff. Franck, Saisset e

della Logica hegeliana, se da una parte non regge alla critica della ragione che non ha smesso i principii fondamentali e naturali del discorrere umano, dall'altra parte è stata ragguagliata con altre macchine antiche che ora appaion viete e prese di ruggine; e si è trovato che, tranne l'identità degli stillati logici e astratti con le ragioni e i modi dell'essere delle cose, sottosopra non sia che la logica di alcuni scolastici passata pel trafilo del Wolfio (1), e raffazzonata con nuovo linguaggio a comparire fresca ed uscita di testa del maestro di Berlino. Il che era stato avvertito anche dagli stessi tedeschi, e il Kannegieszer non

Janet, col libro *L'Hégélianisme et la Philosophie* (Paris-Milan, 1861), si ride che il Janet abbia voluto oppugnare la logica hegeliana con la logica *antica ed ordinaria* (p. 161), già pur dallo stesso Vera quasi disfatta nella *Introduzione* alla Logica di Hegel. A saggio poi della nuova logica, volendo far intendere al Janet che cosa si fosse il *divenire* hegeliano, così ragiona egli il Vera nel libro citato: «... l'être per la raison qu'il est le commencement, et qu' il est le terme le plus abstrait, n'est que l'être, et tout ce qu'on peut dire de lui c' est qu'il *est*... L'être n'est donc ici que l'être, l'être absolument indéterminé, dont on ne peut pas même dire qu'*il est*, et qui par cela-même *n'est* pas, ou est le *non-être*. Or, l' être qui n' est pas, ou qui est le non être, est aussi le non être, qui est, c'est-à-dire, il est le *devenir* (p. 178).» In ragion opposta del Vera, Odoardo Schimdt trova gli hegeliani in tale *esaltamento* del loro concetto assoluto, che la confutazione è opera perduta; e si piace di far voti che si rompa loro il velo dagli occhi acciò sappiano apprezzare quanto valga la dottrina predicata; e cita lo stesso Hegel che chiamava *nebulosa* questa categoria del *Derivare!* « E sono forse le categorie: *passare*, *elevare*, *rivoltare* e simili, ch'egli adopera pure, meno *nebulose* che *derivare?* » V. *Delineazione della Storia della Filosofia*, P. III, *Hegel*, Capol. 1844.

(1) Vedi nell'*Ontologia* del Wolfio, P. 1, § 100, ove l'A *indeterminato è* pur *determinabile*, sì che è e non è nel tempo istesso. Così vi si legge. « Quamdiu A tamquam prorsus indeterminatum « ponis, idem concipis, *quasi nondum sit, fieri tamen possit aliquid*, « atque adeo eidem tribuis potentiam fiendi aliquid, qua ipse a « pure nichilo distinguitur » p. 90, Francof. 1736.

trovava più altezza di mente nel creare l'*essere in sè*, *per sè*, e *contro sè*, dell'*aecceitas*, della *quidditas*, e di simili astrazioni della vecchia scolastica (1). Poi non si sa capire come il puro *divenire* identico al nulla, ovvero *essere-non essere*, si svolga in una dialettica che sia insieme reale e logica, e abbracci l'immenso ordine delle cose e delle cognizioni, con la contraddizione a base, e col difetto di essere una dottrina indimostrabile (2), giusta la logica naturale della ragione umana. L'hegelianismo ha voluto far uscire l'essere dal nulla (nè l'Hegel ne fa mistero nei §§ LXXXVII, VII, ove pur verrebbe difendere il suo principio dall'assurdo, combattendo come panteistiche le sentenze *l'essere non può venire che dall'essere, niente viene dal niente!*), o meglio da un assoluto che *è il non essere*, compiacendosi che *il nulla dei buddisti, che è il cominciamento e il fine delle cose, esprima la stessa astrazione* (3). Onde, tra il nulla principio, e il nulla fine, corre tutto questo sistema che dai suoi partigiani si è preso come il compimento della speculazione umana. Tra gli scolari dell'Hegel il prof. Kuno Fischer ha dato un'altra logica, nella quale si piglia a cominciamento il pensiero già in atto, presso a poco nel senso del famoso *cogito* di Cartesio: ma il *divenire*, l'*ente nulla* del maestro, vi appare a ogni poco, e il pensiero si piglia come il tutto che determina sè stesso in sè stesso, e, contrapponendosi, dice: *io sono l'essere che è non essere* (4).

La filosofia germanica, o giovani, è stata somigliata allo scolare del Faust, il quale infine non impara altro che il dubbio e la negazione, nel tormento di una avidità sempre crescente di voler sapere; senza mai trovar riposo o confine, nè soddisfazione in qualsiasi dottrina, che trova manchevole e di cui si noia a ogni momento.

Quanto all'Italia, fu creduto esserle da qualche tempo

(1) V. *Storia della Filosofia*, § 188.

(2) V. Janet. *Étud.* ecc. pag. 358, ove è riferito un passo del Vacherot che giudica severamente la dialettica hegeliana.

(3) v. *Logiq. de Hegel*: *remarq.* § LXXXVII.

(4) V. *Logique*, II, § 20 citato dal Janet, p. 340, Parigi 1861.

mancato l'ingegno filosofico, senza guardare che in gran parte dalle sue civili condizioni era ristretta la fama che avrebber dovuto avere le cose italiane. Dopo Giordano Bruno, col quale si disse finita la filosofia italiana, restarono Tommaso Campanella e Galileo Galilei; e dopo di questi avemmo il Fardella e il Borelli, il Vico, il Doria, il Campailla, il Miceli; e dopo il Miceli il Galluppi; e dopo il Galluppi, il Rosmini, il Gioberti, il Di Grazia, il D'Acquisto, il Ventura, per dire de' morti (1). Pasquale Galluppi nasceva in Tropea nel 1770, l'anno stesso che nasceva Hegel in Stuttgarda; fece i suoi studi in Messina e a Napoli, dove moriva professore di filosofia in quella Università nel 1846. Le scuole Italiane erano infette del sensismo, benchè temperato, del Gioja e del Romagnosi; sensismo favorito dalla dimora che fece in Italia lo stesso Condillac, precettore alla Corte di Parma. E col sensismo era pure penetrato il criticismo del Kant; sistemi tutti e due alieni dalla temperanza italiana, e non convenienti alle tradizioni filosofiche del paese. Si diede pertanto il filosofo calabrese a correggere, dopo la prima spinta del Genovesi, gli eccessi della scuola alemanna; e così il pensiero Italiano pel Galluppi, pigliava una via sua propria che evitando gli estremi non si fosse perduta nè nel materialismo a cui conduceva il sensismo, nè nello scetticismo in cui rovinava il Criticismo. Egli si pose in mezzo al Locke e al Kant; e così seguendo la tradizione italiana diè una teoria logica e una dottrina della conoscenza, che non concede tutto alla esperienza, o tutto alla ragione, ma senza negare quello che sia della esperienza e quello che della ragione, trova nella sintesi della nostra cognizione la diversa natura dei dati onde si compone; e giunge, sfuggendo tanto il sensismo, quanto l'idealismo, a porre l'obbiettività della nostra conoscenza, e l'armonia tra la materia e la forma

(1) Intorno al Fardella, al Borelli, al Miceli, al D'Acquisto, siciliani, vedi la nostra *Storia della filosofia in Sicilia* ecc. v. 1. e v. 2. Pal. 1873; e la Relazione che ne fu fatta all'Istituto di Francia da Ad. Franck, pubblicata nel *Journal des Savants* del 1876.

del nostro conoscere; due termini che o nel sensismo o nell' idealismo si veggono l' uno perduto nell' altro. La sensazione è il mezzo come aver notizia del mondo esteriore, ma la sensazione non è sola; la coscienza ci rivela il mondo interiore, e la riflessione e l' astrazione tirano dai dati della sensazione e della coscienza le nozioni, le idee, onde il pensiero compone il giudizio e il raziocinio, e riduce la cognizione naturale, per le due operazioni sue proprie dell'analisi e della sintesi, a cognizione scientifica. La Logica adunque studia questo lavoro del pensiero, che non è la sensazione trasformata, o un che di puro, *a priori*, ma un atto dell'Io, della cui sostanzialità noi abbiamo un sentimento immediato, che è materia di esperienza interiore, alla quale appartiene esso pensiero. Il pensiero comprende nel suo lavoro che si dice cognizione, il cui termine è la realtà obbiettiva, idee, giudizii, e raziocinii: e però lo studio delle idee ce le fa distinguere in pure ed empiriche; lo studio de' giudizi in analitici e sintetici; e lo studio del ragionamento in puro e misto; stante non essere possibile un ragionamento meramente empirico, cioè senza idee universali, le quali non sono sperimentali, nè vengono da' sensi, ma vengono dal nostro stesso spirito. e solamente si spiegano passando dalla potenza all'atto, all'occasione della esperienza: sì che nè sono innate, nè sono forme a priori nel senso del Kant; ma sono un lavoro del pensiero che tira da sè stesso per la riflessione su' dati dell'esperienza questi concetti universali; i quali non ne sarebbero mai venuti fuori senza il fatto che li precede. I principii puri si dicono assiomi; e si riducono al principio della contraddizione o della identità; principio che non è un fatto empirico, ma un dato intellettivo, pel quale va espressa la conversione dell'essere coll' essere e la repugnanza tra l'essere e il non essere. I principii sono necessarii e assoluti, e l'esperienza non dà che fatti relativi e contingenti. I principii pertanto sono le formole della nostra ragione, nelle quali essa significa la sua natura; formole che esplicano una verità, alla quale l' esperienza esteriore o interiore ha dato occasione, ma non l'h

sato, siccome insegnarono i sensisti, e più tardi hanno ripetuto i Positivisti. Quando nel giudizio si contiene un principio, il giudizio è necessario, universale, *a priori*; quando nel giudizio si contiene la espressione di un fatto, il giudizio è non necessario, particolare, *a posteriori*: il raziocinio poi o il sillogismo non è possibile co' soli fatti della esperienza senza i principii; esso conclude a una conseguenza necessaria in forza del principio di contraddizione, e tutte le sue regole sono l'applicazione di questi due principj, che si risolvono in uno e potrebbe dirsi l'assoluto logico. L'analisi secondo il Galluppi e la induzione vanno a trovare pel composto il semplice, e pel fatto il principio; cioè per l'accidentale l'essenziale, pel contingente il necessario, e pel relativo l'assoluto: dalle idee empiriche ci sollevano alle idee pure; dal fatto subbiettivo del pensiero alla realtà obbiettiva del pensato. Così la sensazione e la percezione portano nella nostra cognizione un valore obbiettivo; e la disposizione ordinata delle nostre conoscenze per l'analisi e la sintesi, la induzione e la deduzione, i dati subbiettivi e i dati obbiettivi del pensiero, la forma e la materia della conoscenza, costituisce la scienza che ci fornisce la conoscenza la più distinta che sia possibile delle cose. Il mondo interiore è legato col mondo esteriore; la sensibilità colla coscienza, la sensazione colla riflessione, l'esperienza col raziocinio, il sensibile coll'intelligibile, il contingente col necessario, il subbiettivo coll' obbiettivo, l'ideale col reale, l'Io col non io, cioè col mondo, e con Dio, che è la Ragione prima ed ultima di tutte le cose. Il Galluppi diede alla sensibilità il suo valore; ma non comprese in essa ogni altra facoltà dello spirito. Così fece entrare nella cognizione i dati dell'intendimento; ma non disse che l'intendimento fa tutto per le sue forme o categorie, sì che la nostra cognizione sia un fatto subbiettivo, e non possa darci nulla di obbiettivo e reale. Usò della analisi e della induzione: ma non nell'uso stesso dei fisici: l'analisi e l'induzione fanno trovare pel Galluppi quello che il senso non potrebbe mai dare, cioè l'identico, il necessario, l'universale, l'assoluto; i quali termini si sco-

prono dalla intelligenza, che così attua, come disse Aristotile, una potenza implicita della nostra mente, colla quale nel fatto trova la ragione del fatto, nel particolare il generale, negli accidenti le sostanze, e negli effetti le cause. Le conclusioni che fanno la scienza colla loro universalità e necessità, non sono poste dal senso, ma dalla ragione; e questa sentenza, prima di Aristotile, e poi di Galileo, comprende tutta la filosofia del Galluppi, ristoratore dell'indole della filosofia Italiana, portata dal filosofo calabrese a sedersi da giudice tra il sensismo francese e il criticismo alemanno. Le dottrine del Galluppi si sparsero per tutta Italia, come segno del movimento nazionale del pensiero Italiano; e l'esempio del filosofo Calabrese che ricordava colla sua nascita la patria dell'antica filosofia italica, la sede della filosofia pitagorica ed eleatica, fu tosto seguitato da' due insigni filosofi che sollevarono sempre più la nostra filosofia all'antica sua idealità, voglio dire il Rosmini e il Gioberti, indi seguiti dal Mamiani.

Un assai importante libro col titolo di *Logica* fu scritto dal Rosmini, capo di una scuola filosofica che non so in che possa star sotto alle tedesche o francesi. Il nome di Antonio Rosmini andò da un capo all'altro della penisola tosto come diè alla luce il *Nuovo Saggio sulla origine delle idee*, e ne fu notata l'importanza dal Gioberti e dal Mamiani, tutto che non consentissero alle dottrine nell'illustre prete roveretano. Il Rosmini levò la psicologia o meglio la ideologia dalle grettezze in cui l'avevano chiusa i sensisti di Francia; e continuando la nobiltà e profondità dello speculare italiano, fondò una scuola filosofica, che dal secolo XVI a noi l'Italia non aveva più avuta, nè il Galluppi aveva potuto formare, quantunque le dottrine del filosofo napolitano non fossero nè tedesche nè francesi, ma anzi combattessero queste, con ispiriti di filosofia tutt italiana. La logica rosminiana intende a dare i precet ti universali e speciali del pensiero comune; stantech appartengono alla Ideologia e alla Ontologia, secondo l'au tore, quelli del pensare assoluto, per le dottri poste dell'ente e della mente che loro porgono i

ma, non è una logica tutta formale; anzi crede il Rosmini che non si possa dare una Logica « in qualche modo per« fetta, se chi la scrive impone a se stesso la condizione « d'escludere da essa ogni *materia*, e d'attenersi alla parte « puramente *formale*, la quale dal solo studio della ma« teria, cioè dell' oggetto, in gran parte si raccoglie, (X. « Prefaz.) » E però, il Rosmini partisce la sua logica « se« condo le operazioni speciali che fa lo spirito umano nel « ragionamento e in occasione di questo (VI) »: e deffinendola la *scienza dell' arte di pensare*, dà il primo libro alla teorica degli *assensi*, il secondo ai *giudizi*, all'*argomentazione* e al *metodo*, e il terzo finalmente al *criterio* ed alla persuasione. Le deffinizioni, i corollarî e gli scolî ti arieggiano invero una logica scolastica; ma gran parte di questo insegnamento logico è fondato sull' osservazione e sulla esperienza, stantechè « non bisogna formarsi architettoni« camente nel proprio cervello il sistema delle leggi della « natura, e poi pretendere che ella ci debba ubbidire (1) ». Nè quel che ci è d'aristotelico, è altro che non sia nella natura istessa del pensiero umano. Molti capi della Logica del Rosmini, seguita fedelmente dal Pestalozza suo discepolo, potranno dirsi vecchi e di antica materia; ma essi non potrebber esser nuovi senza che prima non avvenga mutamento nelle leggi della nostra mente. o meglio in quell'abito di nostra natura intelligente che diciam tutti, fors'anco gli hegeliani, logica comune e naturale.

Il Gioberti scrisse di logica in diverse sue opere, ma principalmente nella Introduzione allo studio della filosofia, e nella Protologia; e diede per fondamento alla logica la sua famosa formola, contenente tutta la dialettica sì reale come ideale, stante comprendersi in essa non solo tutti i principii, ma i dati, i metodi, i fini (2) ». Onde la logica in particolare come arte può definirsi *il magistero di salire colla cognizione all'Ente, discenderne all'esistente, e ri-*

(1) Parole del Galileo riportate dal Rosmini nel lib. II, sez. IV, c. 2, p. 296.

(2) V. *Protologia*, Sagg. III, p. 676. Torino 1857.

costruire mentalmente la formola ideale, *di cui essa logica è la ripetizione* « Gli strumenti della conoscenza, cioè il *giudizio*, il *raziocinio* e il *metodo*, hanno loro ragione di essere nella formola predetta; e il metodo sintetico risponde alla discesa dell'Ente verso l'esistente, e il metodo analitico alla salita dell'esistente verso l'Ente (1). Il Gioberti intese la logica nel senso stesso della dialettica platonica; siccome appresso andremo notando.

In quest'ultimi tempi poi è stato notato molto movimento negli studi logicali, e sono comparse in Francia la Logica del Gratry, e nel Belgio la Logica del Tiberghien, in più volumi (2). Il nuovo insegnamento di Logica del P. Gratry dell'Oratorio, discepolo del Bautin, fu condotto col disegno di rinnovare la filosofia e insieme gli studi del nobile sodalizio cui appartenne il più grande filosofo che s'ebbe la Francia nel secolo XVII, Nicola Malebranche. Colla sua Logica il P. Gratry intese a combattere la logica hegeliana, far ritornare le scienze alla filosofia, e così alla religione, in un tempo che per sistema si è intrapreso, dice l'illustre scrittore, il rovesciamento delle leggi della ragione, tanto che è divenuta opera quasi sacra il difendere la ragione e le sue leggi (3). Il che si spinse a fare con gli argomenti delle matematiche, e coll'applicazione del calcolo infinitesimale alla logica ed alla metafisica: (così come faceva contemporaneamente l'Apelt nella sua *Teoria della Induzione* 1854). L'induzione è tutto e fa tutto, e l'armonia è mantenuta dall'infinito matematico, metafisico e logico che nel pensiero è uno. Di questa Logica del Gratry si fecero diversi giudizi allora che apparve in Francia. e ne scrisse di proposito Emilio Saisset, conchiudendo che, se fa uopo scrivere sulla Logica dell'Hegel *contraddizione*, sopra questa del prete dell'Oratorio

(1) V. *Introduz.* L. I. c. V. art. 3.

(2) V. *Logique par* A. GRATRY *prêtre de l'Oratoire.* Paris 1855. trois. edit. augmentée. Paris 1858; e *La théorie de la Connaissance etc. Logique : la Science de la connaissance* par G. TIBERGHIEN

(3) V. *Logique*, preface, p. III, t. 1. trois. edit. Paris

si debba mettere *confusione* (1): sentenza di cui lasciamo noi tutto il peso all' illustre discepolo del Cousin. Assai importante per larghezza di studi e profondità di concetti è la *Logica o Scienza della conoscenza* del Tiberghien prof. all'Università di Brusselle, intesa a conciliare la logica formale e la logica reale in una *teoria della conoscenza e della Scienza*, nella quale si trovassero insieme uniti il psisologismo e l'ontologismo, l'idealismo e il realismo dei moderni filosofi (2). Nè in Italia son mancate dopo quella del Rosmini, nuove Logiche di freschisssima data. Paolo Morello siciliano nel 1856 pubblicava la *Logica* o *il problema della scienza nuovamente proposto all'Italia*, in un libro che più che una Logica, è, come si avvide lo stesso autore, un corso di studi metafisici riguardati dal lato logico, come il lato che contiene tutti i problemi della scienza, e onde derivi la filosofia, come da questa le scienze sottordinate. Per via di un rigoroso processo esclusivo, mette innanzi l'autore i gravissimi problemi che si contengono nell'atto del pensiero e fanno tutto il problema della scienza, in cui si hanno la sintesi teologica, ontologica, psicologica, ideologica, fisiologica, cosmologica; sì che « voi non potete toccare a un punto solo del pensiero che non siate « costretto a incontrarvi in tutte coteste sintesi: » le quali ove siano mal comprese e non riguardate nella loro *inevitabile simultaneità*, portano gli errori, le contraddizioni e le negazioni della scienza, la cui protologia si è un' *Armonia*. Pertanto, la filosofia è « come maniera di esistere « della Logica; manifestazione astratta di ciò che propria- « mente è Logica, atto astratto procedente dall' atto cre-

(1) Vedi *Melanges d'histoir. de moral. et de critiq.* pagina 479. Paris 1859.

(2) Anche il prof. Delboeuf dell'Università di Liegi ha dato recentissimo un lodevole *Essai sur un système de signes appliqué a la Logique* (Liége-Bruxelles, 1877), o una *Logique algorithmique*, intesa a manifestare e a fermare con precisione sempre maggiore le leggi logiche e i procedimenti del pensiero.

« dato (1). » L'autore intanto non vuol che si confondano con tutto questo la filosofia e la logica; chè l'*atto di fede* che fa la logica, e l'atto di astrazione che fa la filosofia, non sono identici; solamente l'atto di fede non puó conoscersi senza l'atto di astrazione, e l'atto di astrazione è lo svolgimento piú o men libero dell'atto di fede; l'atto logico si esplica cosí in due forme, un atto di fede, un atto di astrazione: nel semplice atto di fede c'è la logica, nella manifestazione astratta di esso ogni forma o sistema di filosofia (2). Cosí presa, o signori, la logica, pare doversi intendere tutta nel senso hegeliano: ma l'autore non segue l'hegelianismo; nè segue i cotali che dicendo la filosofia essere una astrazione si ridono di queste scienze come di sogni e illusioni, cui si dovrebbe far succedere una scienza *positiva* a bene della specie umana. L'astrazione, pel Morello, è la forma riflessiva dell'atto di fede che risponde all'atto primitivo del pensiero, sintetico, obbiettivo, comprensivo de' termini che bene fanno nel loro svolgimento la Psicologia, l'Ontologia e la Teologia. Pare anzi all'autore nella comprensione del problema, come da lui va proposto, trovarsi la totalitá del vero o sia la scienza e la veritá, e andarne cacciato l'egoismo che è il primo peccato del sensismo e dell'idealismo; prendendo al contrario il suo posto l'Unitá e l'Armonia che sono la cattolicitá della scienza, convenientissima, anzi propria dell'Italia che possiede la cattolicitá della religione (3). Nobilissimi pensieri che fanno piú grave la severa analisi del problema logico, di cui non si puó con l'autore non convenire la massima importanza.

Finalmente, o giovani, in questi ultimi anni il Peyretti, pubblicava eziandio un saggio di *Logica generale*, considerata al modo antico in teorica e pratica, esposta in modo che ognun vede, a detta dello stesso autore una logica aristotelica, non una logica hegeliana, « fondata cioè sul

(1) V. *Lez. IV*, p. 70-71.
(2) Loc. cit. p. 70.
(3) V. *Lezione* XIV. in fine.

« principio d'identità e su quello di contraddizione, il quale « ne deriva, non sulla negazione loro ». Nè altrimenti sottosopra si vede fatto da quanti altri dei nostri eziandio hanno scritto e scrivono di queste materie logicali (1). Ultimo l'illustre A. Conti, dopo una logica elementare esposta nella Filosofia elementare a uso delle scuole, ordinata e compilata insieme da lui e dal prof. V. Sartini (Fir. 1869), ha trattato largamente ed altamente di arte logica nell'opera *Il Vero nell'ordine* (Fir. 1876), e vi ragiona della dialettica *ideale* o *formale*, che entra nella *Filosofia*, quale « scienza dell'*Ordine* universale o delle relazioni universali (v. II, p. 494) »; la quale dialettica, distinta dalla *reale*, avendo

(1) Il prof. Allievo nelle note specialmente alla sua *Filosofia elementare* (Milano 1863) oppugna qua e là vigorosamente non poche sentenze della Logica hegeliana; nè si scostano da' principii fondamentali della logica antica e comune, il Pestalozza ne' suoi *Elementi di Filosofia*, il Corte nella sua *Logica*, il Fasolis nella *Filosofia elementare*, il Liberatore negli *Elementi di filosofia*; il Mancino, il D'Acquisto, il Romano, il Catara-Lettieri, il Melillo, nelle loro opere filosofiche; il Garelli nella sua *Logica* o teorica della Scienza, il p. Vitt. Mazzini nel suo *Manuale di Filosofia*, lo Sciorati negli *Elementi di Logica e Metafisica*, il Tarino nelle sue *Istituzioni elementari di Logica e Metafisica*, il Cantone ne' suoi *Elementi di Filosofia*. Il Bonghi nelle *Lezioni di Logica*, e il Corleo nella Noologia della sua *Filosofia Universale* (Palermo 1860-63) si propongono una via che non sia nè la kantiana, nè l'hegeliana; seguita dallo Spaventa, dal Fiorentino, e dal Tocco; benchè il Corleo nemmeno voglia seguire la Aristotelica, e combatta anzi il sillogismo, onde fu severamente ripreso dall'Ausonio Franchi nella *Teorica del giudizio*, t. II. Mil. 1870. Il Milone, il Toscano, il Chiarolanza, il La Banca, insegnano una logica che è fondata ne' principii dell'ontologismo da loro professato. Non parlo del Mamiani, poichè i suoi non sono libri per l'insegnamento dei giovani, bensì per gli adulti nella scienza; e se dovessi qui citare l'ultimo libro che ci ha dato, cioè il *Compendio e sintesi della propria filosofia ossia Nuovi prolegomeni ad ogni presente e futura metafisica* (Torino, 1876), quello che in questo libro appartiene a logica è trattato nel senso dell'ontologismo o del platonismo, e niente affatto contrario ai canoni inconcussi della logica aristotelica. V. §§ V. XVI, XX.

l'ordine come suprema legge razionale, che si trova per entro e alle idee e ai giudizii, e al ragionamento e ai metodi, riesce all'universale Ordine del *Vero*, che è insieme *Bello* e *Buono*, siccome l'Ordine *è forma dell'intelletto e dell'universo*. Oggetto dell'Arte logica pel Conti è il Vero, « che è ordine d'entità ripensato, ragionato ed espresso (p. 496) »; e nelle leggi logicali o della conoscenza sta « l'ordine coordinato all'ordine della Verità »; sì che l'ordine di ragione risponde all'ordine degli oggetti o della natura; e la logica è la significazione ordinata della scienza universale, la quale osserva e imita l' Ordine e la totalità delle relazioni o la grande Armonia delle *cose*, subbietto della dialettica reale. Tanta larghezza e altezza data alla Logica è tutt'altro che la imperfetta costruzione di sole relazioni subbiettive data oggidì in quella che alcuni dicono logica *positiva*, come pollone venuto su dal tronco delle scienze naturali.

Dopo la scuola hegeliana colla sua Logica assoluta, è comparsa, son circa trentanni, una nuova scuola filosofica detta *positivista*, la quale ha avuto nell'inglese Stuart-Mill l'autore di una nuova logica col titolo di *Sistema di Logica deduttiva e induttiva*, condotta su' principj del *Positivismo* e seguita ora da A. Bain. Pel Bain le regole logiche dipendono da' dati psicologici, e come il nostro spirito procede per *distinzione* o *relazione* e per *rassomiglianza* e *accordo*, così nella nostra conoscenza, per la quale un fatto si distingue da' tutti i fatti differenti, e si *accorda* o *identifica* con tutti i fatti simili, si accompagnano insieme la *differenza* e l'*accordo*, sia che si riferisca all'obbietto o al mondo esteriore, sia che al subbietto o al mondo interiore. Onde è che son fatte appunto dall'*accordo* di molte conoscenze particolari le conoscenze generali, che si raccolgono [illegible] termine comune, il quale per nulla risponde a [illegible] realtà esteriore o obbiettiva, siccome si è preteso [illegible] listi di tutti i tempi. La nozione comune signifi[illegible] termine comune, ha lasciate da parte le diff[illegible] solamente le rassomiglianze; e indi si è [illegible] dividuo, che è « un aggregato; un insie[illegible]

pressioni generalizzate (1) »; unendosi così insieme la *presentazione* (sensazione attuale) e la *rappresentazione* (concezione astratta); in altra parola il soggetto che è il particolare, o la categoria che è l'universale, secondo il linguaggio antico aristotetico; perocchè secondo il Bain « non è possibile concepire gli obbietti individuali senza generaleggiare e ordinarli in classi ad un tempo, essendo la stessa parola nello stesso tempo individuale e generale (p. 11). » Ora questo procedimento o questa legge intellettuale dell'accordo e della rassomiglianza, è il principio del ragionamento, il quale appunto, « nella sua forma più generale, consiste a inferiore da un fatto particolare un altro fatto particolare della stessa specie; sì che è la rassomiglianza che suggerisce la *inferenza*, la quale ci dà facoltà a generalizzare le qualità (p. 11-12) ». Nè altrimenti avviene nella *induzione*, quando da' casi particolari si va a una affermazione generale, colla guida della rassomiglianza; per la quale si ottiene eziandio la deduzione, quando possedendo un principio generale, la stessa rassomiglianza ci conduce ai casi particolari che conviene legare a quel principio, estendendo così per siffatto procedimento deduttivo la nostra cognizione (p. 13). Chè pel Bain le nostre conoscenze, sia rispetto alla materia, e sia rispetto allo spirito, sono il risultamento di esperienze delle quali abbiamo conscienza « (p. 13) », e sono fatte dalla *differenza*, dalla *rassomiglianza*, e dalla *memoria*.

Adunque, o signori, dando fine al mio discorrere, da questa brevissima storia della Logica pare che il pensiero umano abbia delle leggi che inutilmente i filosofi tentano negare, creandone altre nuove e di fantasia. La logica, antica quanto il pensiero dell'uomo, non si perderà mai nella scienza degli uomini; e da lei avranno sempre a pigliar ragione quali sieno le scienze dell'enciclopedia umana. Nel corso di ventiquattru secoli la storia della filosofia incontra ben tre logiche nelle scuole, cioè la logica *aristotelica*, la logica *hegeliana*, e la logica *positivista*; delle

(1) V. *Logique dèductive et inductive*, t. 1. Introd. p. Paris 1875.

quali tre logiche abbiamo altrove fatta esposizione (1); ma la logica è la ragione stessa umana, e come la logica vera non è stata fatta da Aristotile, così non l'avrà mai potuta inventare G. Hegel, nè disconoscerla lo Stuart-Mill con tutta la scuola positiva: essa è opera della natura stessa della mente nostra, e il filosofo non ne sarà che espositore e interprete, non punto autore, o capriccioso correttore.

LEZIONE II.

DEL PROBLEMA LOGICO E DELLA FORMOLA LOGICA

I. *Del problema logico.*

Col nome di Critica della ragion pura fu posto, o signori, da Emm. Kant il gravissimo problema: *c'è in noi capacità di conoscere qualche cosa? e, risponde bene il conoscere nostro a quel che sia fuori di noi?* Il Kant cercando la possibilità della scienza per una *critica della facoltà della ragione in sè stessa*, poneva innanzi bello e buono questo problema, alla resoluzione del quale doveva condurre la sua Critica, quasi nuovo Organo della Scienza (2). E pare veramente che questa sia la prima domanda da fare innanzi di metterci entro per la scienza, con dubbio che infine si abbia a rifare il cammino, e tornare da capo. Se non che, il problema logico porterebbe con se l'altro ontologico: *c'è qualche cosa? ed è questa intelligibile?* Nè questi due problemi così intimamente legati potrebbero veramente stare senza l'altro che debba precedere, *cioè noi esistiamo? la nostra esistenza è una realtà?* Così, primo problema si affaccia questo dell'esistenza e della realtà; e indi procedono il logico e l'ontologico, e finalmente il morale. Ma, il cominciamento della vita intellettiva dell'uomo non è un problema, bensì un'afferma-

(1) V. *Prelezioni di Filosofia.* V. Le tre Logiche, p. 91-154. Palermo 1877.

(2) Vedi tutte e due le *Prefazioni* alla Critica della Ragion pura nella traduzione francese del Tissot, Parigi 1845.

zione, che racchiude i sopradetti problemi potenzialmente: nè tocca se non alla scienza succeduta all'affermazione naturale e primitiva, sintetica e ontologica, il fermarsi sulle domande intorno alla capacità del nostro conoscere, e alle sue attinenze con gli obbietti che si conoscono. L'uomo conosce prima di saper di conoscere; come vive prima di saper di vivere: e la filosofia che a forza di sottigliezze si è spogliata del fare naturale, ha pagato la sua temerità col non saper più conoscere la natura, anzi col non saper nulla di sè: come è avvenuto al Criticismo del Kant (1), condotto agli estremi dal discepolo Amedeo Fichte. Noi invero non facciamo buono ai filosofi della scuola scozzese quel non voler saper nulla delle ragioni prime del conoscere, e quasi tutto riferire ad istinti, a fatti posti dalla stessa natura umana senza bisogno di indagine scienziale; ma non crediamo nemmeno che mettendo da lato i dati primitivi della natura, si debba argomentare di fantasia, sofisticare e creare castelli di nuvole, che niente mostrino di sodo, nè possan reggere alla forza del buon senso. Nel problema logico è vero c'è il problema della scienza: ma chi dirà, che il problema della scienza non conduca con se l'altro dell'esistere, e che questo non sia punto un problema bensì un fatto e una verità, l'una e l'altra non creati per argomenti ed esami, ma naturali e da sè presenti al nostro conoscere? È un bel dire, cerchiamo se

(1) Il Kant intese a rifare il cammino della vecchia metafisica con una rivoluzione. «Jusq'ici l'on a cru que toute notre connaissance devait se régler d'aprés les objets, mais tous nos efforts pour décider quelque chose *à priori* sur ces objets, au moyen de concepts, a fin d'accroître par la notre connaissance, sont restés sans succès dans cette supposition. Essayons donc si l'on ne rèussirait pas miéux dans les problemes mètaphisiques, en supposant que les objets doivent se règler sur nos connaissances; ce qui s'accorde déjà mieux avec la possibilitè de la connaissance de ces objets *à priori*, cette possibilitè devant nècessariement établir quelque chose à leur égard, avant qu'ils nous soient donnés. Il en est ici comme de la première pensée de Copernic etc. ». v. *Préface de lu seconde edition* nel vol. 1. della *Critique de la raison pure*, p. 332. Paris, 1845.

noi conosciamo; o se esistiamo: già conosciamo ed esistiamo quando ci proponiamo il problema logico ed ontologico (1). Onde, il problema logico appartiene non ai fatti primitivi, ma ai secondarii: è materia della cognizione che ritorna sopra sè stessa; e già è racchiuso nell'affermazione dell'esistenza, nella quale si contiene naturalmente e che noi esistiamo, ossia la risoluzione del problema ontologico, e che noi conosciamo, ovvero la risoluzione del problema logico: risoluzioni, che la scienza cerca e fa, ma la natura porta e dà per sè stessa nel fare dell'uomo un essere reale che v'ha dotato d'intelligenza e di sensi. Posto ciò, il problema logico non è la critica della conoscenza, la quale facendosi per lo stesso strumento, che si critica, non potrà mai riuscire alla certezza delle cognizioni e delle cose conosciute; bensì è questo, cioè: *trovare la equazione tra il conoscere intuitivo, naturale, e il riflessivo, scientifico; e così tra le forme subbiettive del pensiero e l'essere reale delle cose.* In questo modo la critica della conoscenza succede e va seguendo a mano a mano, non precede e distrugge al primo cominciare: e il problema ontologico si va rischiarando, somministrando i materiali alla scienza universale, mentre va facendosi innanzi l'altro problema morale, portato e risoluto dalla finalità del conoscere e dell'esistere, e dalla riflessione spinto fuori quasi per dire dalla sintesi intuitiva. Sia una o altra la maniera con cui si voglia disciplinare il pensiero, o dar la ragione della scienza; non vi sarà mai logica quando per questa non si giunga alla equazione sopraddetta: conciossiachè, in questo si sta l'opera dell'argomentazione, che è tanta materia della logica; sia naturale, sia artificiale, sia antica, sia moderna. Nè l'Hegel istesso, che parve voler dare una nuova logica non conosciuta in tanti secoli che ci erano stati di speculazione filosofica, fece altro, che, invece di trovare questa equazione logica, confonderla con l'equazione ontolo-

(1) Vedi sulle verità connaturali al pensiero umano, contro la critica non razionale e sconfinata, il capit. XIV del libro *Il vero nell'ordine* di A. Conti, v. 1. p. 272 e segg. Firenze, 1876.

gica o reale, e levar via la distinzione in grazia di una fantastica unità, i cui svolgimenti venivano ad essere contraddittori; e ciò nel mentre il filosofo stuttgardese tentava rimuovere le antinomie del pensiero, e annunziava la sua logica come *reale*, non più *formale*, qual'era stata l'aristotelica e la scolastica.

La logica per vero è lo strumento o l'*organo*, come fu detto, della scienza; non già tutta la scienza, secondo il senso hegeliano; e puó dirsi con ragione la propedeutica della scienza: stantechè la scienza piglia i dati reali o ideali riflessivamente, e però fa uopo che questi prima sieno stati trovati convertibili coi dati dell' intuito, che sono primitivi, naturali, o spontanei. Da ciò la universalità della logica, e i suoi ammaestramenti assoluti, come immutabile la sua materia; qnando i sistemi filosofici infinitamente son varii e mutabili secondo il vedere eccessivo o difettoso della riflessione scientifica, la quale può snaturare anche per torta applicazione il suo strumento, ma sempre subbiettivamente e per modi relativi, non oggettivamente e in maniera assoluta. Fu ben detto che nella logica è il problema della scienza; che dalla logica non poco dipenda la filosofia: ma, non sappiano affatto concorrere nell'opinione che nella logica sia la realità, e nella filosofia l'astrazione (1). La filosofia, come cognizione scientifica dell'Ente e del Vero, secondo il Vico, non è una astrazione, ma una scienza che ha per obbietto il reale, benchè conosciuto per riflessione, cioè dentro la mente stessa conoscitrice: e l'intuito che ha precorso, non pone l'ordine delle idee che secondo l'ordine delle cose; onde

(1) Secondo Odoardo Schmidt la filosofia avrebbe bene per obbietto e materia l' assoluto; ma un assoluto logico, non reale, astratto non concreto: il reale e il concreto sarebbe per lo Schimdt materia del sentimento e della esperienza. La filosofia in questo senso non dovrebbe valere più di un giuoco di concetti, senza alcun valore; ovvero essa di natura sua non sarà sempre che un *elaborato idealismo*, inchinevole per necessità a un logico scetticismo.

la connessione del problema ontologico col logico, e dell'uno e dell'altro col morale. Nè poi, volendo scambiare il giudizio e il raziocinio, che sono materia della logica, con la realtà stessa, si terrebbe più discorso della logica artificiale e scientifica; ma solamente e al più della naturale e spontanea, dèlla quale non fa uopo scrivere trattati e libri, essendone perenne maestra e leggidatrice la ragione stessa dell'uomo. Ma, la risoluzione che dà la logica come strumento, e la scienza come svolgimento e forma ordinata e riflessiva, del problema posto di sopra, si stende per bene di questo modo a tutte le guise che piglia il pensiero; e quantunque cominci dal pensare comune, o meglio naturale, penetra pel pensare dialettico o argomentativo, e nell'assoluto o scientifico: si che, la logica accompagna pertutto il pensiero; è *reale* e *formale* nello stesso tempo; ma non si confonde con la scienza, come l'abito non si confonde con la facoltà, l'arte con l'artista. Troppa confusione si è fatta della logica con la scienza, e di questa con la realtà, massime dalle scuole tedesche: confusione indi portata tra i due problemi, il logico e l'ontologico. Ma, per noi sarà sempre distinto non di apparenza, si bene di realtà, l'ordine delle idee da quello delle cose; nè per l'equazione del pensiero con l'essere intendiamo l'identità loro, ma la logica o ideologica rispondenza. sopra cui cammina il fare ontologico della scienza, e la necessità, che la sintesi mentale non sia che ripetizione e notizia riflessa della reale, per la potissima ragione che la disposizione delle cose nella verità è tale, quale essa è nell'ordine dell'essere (1).

Il problema logico adunque dà con la sua risoluzione la logica che le scuole insegnano; e noi l'abbiamo proposto innanzi, perchè ci mantiene sempre presente la materia e il fine di questa disciplina, e ci fornisce l'addentellato all'ontologia ed alla ideologia, cui la logica somministra lo strumento, il metodo, i criteri o giudicatori,

(1) V. S. Tommaso, *Summa contra gent.* L. I. c. I.

senza che non avremmo l'edifizio filosofico. Siano pertanto sul problema logico i seguenti pronunziati:

1.

Il problema logico si connette con l'ontologico, anzi il suppone.

2.

Innanzi di porre il problema è posta l'affermazione per cui affermiamo con giudizio spontaneo o naturale che ed esistiamo e conosciamo.

3.

La Logica va dimostrando che il conoscere e l' essere si rispondano adequatamente, e che la riflessione non è se non la ripetizione chiara e distinta dell'intuito.

4.

Le antitesi del pensiero si risolvono per la sintesi primitiva dell' intuito, dal quale il particolare è appreso nel generale, la qualità nel soggetto, il conseguente nell'antecedente, e così il relativo si afferma tale per l' assoluto.

5.

L'equazione logica non si dee confondere con la identità ontologica; chè il panteismo distruggerebbe la logica, fondata sul principio di contraddizione, cioè che i contraddittori non sono identici. Il medesimo e il diverso sono i fondamenti dell'argomentazione e della conchiusione logica, così come nell' ordine dell'essere il relativo è per l'assoluto, e il contigente pel necessario; ma il relativo non sarà mai l'assoluto, nè il contigente il necessario; stantechè il principio di contraddizione è legge della ragione e legge dell'essere.

6.

Il problema logico fa tutta la logica, la quale per esso

nè è solamente *reale*, nè solamente *formale*, siccome si è detto, bensì l'una e l'altra insieme.

7.

Le distinzioni logiche rispondono alle distinzioni reali, che si trovano nella natura delle *cose*; e l'armonie ultime dell'argomentazione all'armonia ontologica di esse cose. La dialettica della mente, ovvero subbiettiva, risponde alla dialettica obbiettiva, nella quale tutte le cose hanno ordine fra loro, perchè tutte hanno la loro ragione di essere in uno stesso Principio.

8.

Il sofisma e il dubbio nascono dal fermarsi la mente nelle opposizioni, non ascendere all'armonia, dove si trova verità e *certezza*: e quindi appartengono a una dialettica imperfetta, la quale non mette in altro la logica, che nella parte formale e soggettiva del pensiero, donde l'essersi affermato da alcuno che la contraddizione è legge del pensiero, non legge dell'essere, e così essere apparente, e non reale.

II. *Della formola logica.*

Che la Logica sia una scienza, guardata dal lato teorico non è punto da dubitare. Ora, una scienza qualsiasi debba procedere per principii e conseguenze ordinate a dare un intiero insegnamento sopra qualche materia, o una compiuta conoscenza di qualche soggetto; e dove occorrono principii e ordinata loro sposizione, o applicazione a fatti, non è fuor di opera proporre innanzi tutto un principio che sia la formola della scienza, l'esplicazione della quale fornisce tutto il tessuto e la materia di essa scienza. I nostri antichi usavano di questo formole scientifiche, che il Vico chiamava *degnità* o *principii*, e altri ha chiamato *canoni* e *proposizioni*; e oggi l'abbiamo già ritenuto nei libri e tra le voci della scienza filosofica. E però la Logica può

avere la sua formola in questo canone: *il pensiero riflessivo ripete ed esplica l'intuitivo, discendendo dal contenente al contenuto, e da questo ascendendo al primo, per discorso ordinato secondo natura ed arte.* La qual formola significa il fatto della cognizione, e risponde nella sua struttura all'ordine della realtà, in cui le forze o gli esseri esistenti son condotti da loro natura per una dialettica reale, che fa di specchio o tipo a questa mentale o logica. Nella Logica si disse contenersi l' arte di trovare la verità (1), la quale arte degli antichi fu detta *Topica*, quasi designasse i luoghi (2) ove trovare gli argomenti del vero o dell'obbietto conoscibile, e così *distinguere bene*, come dice il Vico, *ed averne adeguato concetto*: nel che sta la *invenzione* o la scoverta della verità. Conciossiachè, l'invenzione non è una creazione della verità, la quale è indipendente dall'uomo, o il trovamento d'una verità del tutto nuova (chè se l'uomo non avesse prima qualche verità, non ne troverebbe mai alcuna); ma deve prendersi alla latina per trovamento, o discovrimento di quello che già c'era (3). E perchè la verità si trovi, bisogna innanzi possederla: il che vale a dire non essere la scoperta della verità che il *distinguerla* e l'*averne adeguato concetto* del Vico, cioè, il rendere esplicito quello che implicitamente e confuso si possedeva. Il qual possedimento confuso, implicito, e oscuro, è il modo della cognizione intuitiva dell'obbietto; donde la precedenza della intuizione verso la riflessione, e il canone che il pensiero riflesso non fa che ripetere ed esplicare la materia dell'intuito.

(1) Così CICERONE in *Topic.* II: « cum omnis ratio diligens disserendi (questa è la logica) duas habeat partes, unam *inveniendi*, alteram *iudicandi... Inveniendi artem*, quae *Topica* dicitur ecc. »

(2) Così il Dolce nella *Somma della filosofia di Aristotile* « Topica è arte da trovar gli argomenti e le cose per via de' luoghi, onde ha il nome; perchè dimostra i luoghi, e come segni, i quali ci ammoniscano et insegnano quello che di qualunque cosa sia da pensare, o da dire ». L. VII. p. 43. Venetia, Sessa et frat.

(3) V. ROSMINI, *Logica* p. 315.

Nè altro la logica pare che avesse avuto da fare nell'altra sua parte, che gli stoici secondo Cicerone, dando il nome del tutto alla parte, chiamarono *dialettica* (1), e importa l'arte *di giudicare*, detta *Critica* dal filosofo napolitano, in quanto ha per ufficio il dividere e il deffinire; lavori come egli dice, della seconda operazione della nostra mente (2). Sì che la divisione e la deffinizione non si fanno se non si avrà innanzi il tutto; nè questo si può avere altrimenti che per cognizione che preceda alla riflessione che è subbiettiva, voglio dire per l'intuizione: così che il nostro intelletto per trovare la verità discorre per cinque vie, al dir del Piccolomini, cioè, « dividendo, componendo, risolvendo, diffinendo, dimostrando; le quali tutte in un certo modo alla via dimostrativa servono e ministrano (3) »: intendendo per via dimostrativa la *scientifica*. Dal che segue, nella formola nostra trovarsi contenuto l'ufficio e la materia delle due parti dell'antica Logica, l'*arte di trovare*, e l'*arte di giudicare* la verità; e trovarsi eziandio la corrispondenza del discorso logico con l'esplicazione obbiettiva delle cose, insieme con le altre due parti che i moderni danno alla logica, ciò sono la *Metodica* e la *Critica*. La esplicazione era così ben considerata dagli antichi, da dare da essa nome ai metodi che si adoperavano in logica: e troviamo un antico comentatore di Platone discorrere del metodo che segua la natura delle cose, in quanto va dall'unità alla pluralità; e dall'altro, che le consideri in quanto dalla pluralità ritornano all'unità: non lasciano di dirci che l'un dei metodi allora usati deffiniva le cose quali sono in se stesse, l'altro dimostravale dalla loro causa (4): ciò che vuol dire la dialettica logica rappresentare la ontologica, e il

(1) « judicandi enim vias diligenter persecuti sunt [illegible] quam *dialecticen* appellant. *Top.* II. 6.

(2) Vico. *Lett. in dif. dell'op. Della Sap. ant. degl'It.* [illegible]

(3) v. *Instrumento della Filosofia* di M. Alessandro Piccolomini [illegible] Venet. 1585.

(4) v. Rosmini, *Logica* p. 313. ove nota ciò di Olimpiodoro comentatore del *Filebo*, citato da Cicerone, [illegible]

discorso mentale nella sua verità ripetere l' ordinamento reale delle cose (1). Il che è confermazione e dimostrazione di questa nostra formola logica. Per la quale, essendochè il pensiero riflesso non fa che esplicare l' intuito, ci abbiamo che l'ordine delle idee procede secondo l' ordine delle cose, per la presenza e realtà delle quali si è posto il nostro intuito, che altrimenti per mancanza dell'obbietto non avrebbe potuto darsi: onde il suo carattere di obbiettivo, per la realtà che ci porta, e per darci l'obbietto tal quale è in se stesso, prima che la riflessione lo consideri tutto dentro di noi per ripiegamento dello stesso pensiero sovra sè stesso. Dentro il quale natural procedimento della cognizione c'è il procedimento dei giudizii, o delle affermazioni, per cui si ripete dentro di noi la natura dei reali: e c'è di più quel che è appunto lavoro logico, cioè che la conseguenza è una esplicazione della premessa in cui va contenuta, in modo che in essa conseguenza non potrà mai starsi, come insegnano i logici, più di quanto sia nelle premesse. La qual'esplicazione si può fare o salendo o discendendo, il che vale con certi metodi o maniera costante di ragionare, che si dicono o *analitici* o *sintetici*, secondochè dalla parte ascendono al tutto, o dal tutto discendono alla parte, costituendo quel che specialmente in logica si dice *Metodica*, o arte de' metodi. É necessità poi che il lavoro del pensiero sia guidato da certe norme cui tenersi, e secondo le quali saper vedere dove sia la verità, e dove nò; norme che in logica si dicono *criterii*; stante che ci ajutano ne' nostri giudizii, sia che ci siano date dalla stessa natura, sia che ottenute per istudio o arte. E tutto questo che fa la parte *Critica* della logica, è contenuto nel dire che il discorso va ordinato *secondo natura o arte*. Nè dalla formola nostra va escluso che la logica sia e natu-

(1) « sicut enim est dispositio rerum in esse, ita et in veritate, ut patet per Philosophum in secundo Metaph. et hoc ideo, quia verum et ens se invicem consequuntur. est enim verum cum dicitur esse quod est, vel non esse quod non est». S. Thom. *Summa contra Gent.* L. I. c. 62.

rale e artificiale; potendo il discorso camminare con un metodo per premesse e conseguenze, senza che da noi fosse fatto con conscenza d'arte; ovvero può dirsi esser fatto con questa conoscenza, come si fa da chi è stato a scuola di Logica, e sa per la *dialettica*, secondo che disse il Dolce, « ragionar di alcuna cosa con ordine e distintamente »; essendo la dialettica pel citato scrittore, « scienza di spiegare distintamente qualunque cosa ».

Lo svolgimento della formola logica, o giovani, è la materia di tutta la logica, o meglio di tutto lo studio che abbiamo per le mani: e però questa parte di lezione è brevissima, oltre il consueto, acciò non si premetta, con confusione di mente, quel che chiaramente appresso correrà per sè allo sviluppo. Pertanto vi basteranno solamente queste conclusioni:

1.

Essendochè la logica è scienza, e cammina per principii e conseguenze, o diffinendo, dividendo, e argomentando, e così *trovando*, e *giudicando*, per l'arte *inventiva* e per la *giudicativa*, si dà un principio che governi tutti gli altri e le loro conseguenze; cioè si dà anche una formola della logica, che la contenga potenzialmente, e come scienza e come arte, e come formale e come reale; la quale formola dee portare in se tutta la ragione dialettica del pensiero, imitatrice della dialettica delle cose.

2.

La formola logica dà l'ordine naturale del conoscere e il lavoro che sopra vi fa la riflessione o il discorso della mente: onde l'argomentazione e i metodi, che danno il conoscere artificiale, che segue al conoscere naturale [illegible] quale è posto e dalla natura degli oggetti e dalla n[illegible] stessa del pensiero, o dalla facoltà conoscitiva. Chè, [illegible] è stato detto, « l'*ordine di entità, chiamato universalmen[illegible] turale*, comprensivo di ogni cosa reale e ideale [illegible]

idea come idea è reale anch'essa), è l'*esemplare* della riflessione umana. Diceva Tertulliano nel suo libro *de Testimonio animæ*; la natura è maestra, l'anima è discepola. Il significato di questa sentenza è appunto, che la riflessione debba seguire la natura, come il discepolo segue il maestro (1) ».

3.

Nel *discorso ordinato secondo natura ed arte* ci sono finalmente i criteri della conoscenza, i quali sono appunto in quest' ordine di natura e di arte. La quale imita appunto, osservando, la natura, e come il pensiero *raccoglie*, essa pone in opera per la pratica i dati della scienza, della quale è l'applicazione intelligente e volontaria. Ci sono in una parola nella formola contenute virtualmente la materia dei giudizi, l'argomentazione, i metodi, i criteri, o la parte inventiva, argomentativa, metodica, critica, che fanno, secondo gli antichi e i moderni, il tutto della logica; e furono l'antico *Organo* delle scuole nel senso Aristotelico.

LEZIONE III.

IL PENSIERO E LE CATEGORIE

Il pensiero, o signori, è un fatto, ma ben diverso dagli altri fatti. Chi cerca cosa sia il pensiero in sè stesso, trova per esclusione che esso non sia lo spirito umano che pensa, nè l'obbietto che è pensato; ma piuttosto un che di mezzo tra lo spirito e l' obbietto, il quale ha per principio lo spirito, e per termine l'obbietto. Tantochè, il pensiero, ove si manifesti, è un fatto che suppone un soggetto pensante e un oggetto pensato, l' attività intelligente del primo e la intelligibilità del secondo, che sono sue concause: senza l'attività intelligente non si potrebbe dare l' atto che è il pensiero, e senza l'intelligibilità dell'obbietto, il pensiero

(1) V. A. Conti, *Il vero nell'ordine*, v. 1. c. 12. p. 233 ed. cit.

non sarebbe nemmeno posto in atto, mancando di termine, o di materia. Il che fa scorgere quanto vanamente certi filosofi ci parlino di pensiero indeterminato, o puro, o possibile, che sia e non sia, ovvero sia l'assoluta realtà stessa al dir dell'Hegel nel primo momento dialettico, che non è nè affermazione, nè negazione determinata, ma l'una e l'altra nello stesso tempo; puro *divenire* o *poter essere*, che comprende l'identità dell'essere e del non essere, e simili; cioè che non vale altro che vane parole e nulla più (1). La negazione è nulla, e il nulla e l'essere si escludono vicendevolmente; nè sarà mai il pensiero, quale il buon senso lo intende, questo degli hegeliani, i quali il fanno identico con la realtà anzi con l'essere assoluto, con la più franca semplicità del mondo (2). Il pensiero è un fatto reale, sì perchè altrimenti non ne avremmo nè coscienza, nè notizia, e sì perchè è la comprensione subbiettiva dell'obbietto ottenuta per la intelligibilità obbiettiva: e di più, il pensiero è un fatto relativo e limitato, benchè sia indefinito (3), e possa trascendere il tempo e lo spazio reali; e quindi non sarà mai l'assoluto de' Tedeschi, che o è tutto, o è una contraddizione di essere e non essere, d'infinito e finito; come non sarà mai una trasformazione del moto, o un fatto semplicemente fisico organico,

(1) « Il puro *non ente*, cioè quello, che è privazione d'ogni ente, e che non ha essere nessuno, e insomma che è veramente e semplicemente nulla, non si può comprendere, per la sua infinita imperfezione, da intelletto nessuno ». VARCHI, *Lezioni su Dante e Prose varie*. t. 1. p. 127. Fir. 1841.

(2) Il Lotze nel terzo vol. del suo *Microcosmo* (Lipsia 1864) propone a scopo del progresso della scienza il correggere l'errore dell'Idealismo, e stabilire in opposto che il pensiero e l'essere non siano identici. Così si va reagendo contro le dottrine dell'hegelianismo nella Germania stessa, sia in nome dello Schopenhaur, sia dell'Herbart; fra gli scolari del quale va illustre il Lotze.

(3) « intellectus noster ad infinitum in intelligendo extenditur, cujus signum est quod qualibet quantitate finita data intellectus noster majorem excogitare possit ». S. TOMM. *Summa contra gent.* L. I. c. 43.

siccome vogliono i materialisti. Se nonche, il pensiero è un fatto che pensa sè stesso, siccome avviene nella riflessione, e nella astrazione; e da ciò l'esser pensate dentro di noi le cose; o pensando quello che c'è nelle cose di comune e generico, senza la realtà oggettiva, ovvero dando a tutto quello che si pensa mentalmente, la realtà fuori di noi; onde gli errori degli Alemanni, i quali fanno identico l'ideale e il reale, il soggettivo e l'oggettivo, lo spirito e la natura (1); e l'errore degli idealisti, e dell'illustre Rosmini, che piglia come reale, anzi come reale assoluto, il suo *ente possibile*: il quale benchè universale e necessario, non sarà che un'astrazione, o la possibilità del reale dentro la nostra mente; ovvero una forma della riflessione, e non altro. Così non possiamo noi disconoscere la forma del tempo e dello spazio puri, nella nostra mente, come dicono gli ideologi; ma questa forma è la mentale possibilità astratta del tempo e dello spazio reali; i quali, anche rimosse le cose che sono fuori di noi, resterebbero sempre, finchè resterà il nostro essere. Il quale per la sua finitudine e contingenza conduce con sè l'apprensione o il pensiero della successione e della limitazione, cioè del tempo e dello spazio, e quindi la loro considerazione soggettiva o riflessa che si dà come forma astratta o pura. Intanto, quando il pensiero ripensa sè stesso, le ragioni obbiettive universali delle cose si rendono forme subbiettive; ma acquisite, e non punto nate con lo spirito pensante, secondo la pretesa di Emmanuele Kant; il quale credette senza certi principii formali universali, originarii del nostro intelletto, nessuna cosa potersi pensare, nè essere possibile alcun giudizio. Esse forme si fanno in noi per acquisizione, e la loro ragione viene dal di fuori, non è dentro di noi, o innata. Il pensabile è solamente innato in Dio, in quanto la Mente infinita comprende tutte le guise e tutte le ragioni o essenze delle cose; e il pensarle

(1) Quest' avvertenza fu ben fatta dal Trendelemburg nel suo esame della logica hegeliana, e dal Chalibaus nella sua storia della filosofia da Kant ad Hegel.

e farle, o per generazione dello stesso pensiero dentro, o nel tempo fuori per la creazione. Per la connessione poi del pensiero col pensato, della mentalità con la realtà, le forme che pigliano i nostri giudizi sono state dette *categorie*, come *attribuzioni* o predicamenti (1), in quanto che possono riferirsi alle cose pensabili. Quando poi si volessero considerare sotto il riguardo completo, in questo caso esse pur sarebbero non più forme soggettive, ma proprietà dell'es-

(1) A questa voce risponde la parola greca *categoria*, (*attribuzione*) che accenna l'azione del predicare, o del riferire una proprietà a qualche cosa, proprieta che nella sua soggettività non resta altro che un pensabile. I *predicati* poi di Aristotile, detti pure *predicabili*, e *categorumeni* dai peripatetici, sono nelle categorie; ma più propriamente indicano una relazione ideale, come *genere*, *specie*, *differenza*, *proprio*, *accidente*, che sono appunto i cinque *predicabili*, o le cinque *voci*, come furon dette; e si posson dare alle categorie, come *predicati dei predicamenti*. V. ROSMINI, *Logica*, Lib. II, Sez. I. c. IX. X. XI. Pel Kant son dette *categorie* le forme subbiettive, originarie, o i concetti puri del nostro intelletto, in virtù de' quali come funzioni dell' intelletto sono possibili i nostri giudizi, anzi la nostra cognizione; nella quale la *materia* viene da! di fuori per la sensibilità, ma la *forma* è posta *a priori*, da noi stessi, per una legge o funzione originaria di nostra mente. L. Franck fa notare che quando Aristotile cita le Categorie, come nella Topica, L. 1. c. 7, le cita sempre collo stesso ordine come sono enumerate nel libro delle Categorie: « ce qui ferait croire que cette disposition avait une certaine importance aux yeux de l'auteur ». (v. *Esquisse d'une histoire de la Logique* etc. p. 29. Paris 1833). Ma lo Stuart Mill ha creduto che il sistema delle categorie aristoteliche, considerato come enumerazione delle cose, abbia molti difetti, e il ritiene come un catalogo di distinzioni grossolane del linguaggio comune, senza che l' analisi filosofica sia penetrata sino ai principii *razionali* di queste distinzioni volgari. Vi sono secondo il Mill delle importanti omissioni e delle ripetizioni soverchie; cosa non conceduta già dall' Hamilton, che vide nelle categorie per l'opposto un sistema di graduata successione in subordinazione, tutto comprendendosi nella doppia divisione categorica dell'*ens per sè*, e dell'*ens per accidens*. L'*ens per se* sarebbe nella prima categoria della *sostanza*; l'*ens per accidens*

sere, e però reali e attuali eziandio [1]. Il quale nome di categoria ai predicamenti, o pensabili puri, fu dato da Aristotile, se pur secondo taluni non lo ricevette anch'egli lo Stagirita da' suoi antichi filosofi [2]; e presso gli scolastici, come tra gli antichi peripatetici, platonici, e stoici, le categorie furono materia di forti dispute che son venute sino a noi, avendole richiamate altravolta il Kant coll'analisi de' giudizi, e raccolte sotto unica forma il Rosmini, la quale basti a far possibili tutti i concetti di nostra mente. Le categorie aristoteliche trovate nel pensiero sono: la *sostanza*, la *quantità*, la *qualità*, la *relazione*, il *luogo*, il *tempo*, la *situazione*, l'*abito* (o *possessione*) l'*azione*, la *passione*; e in queste categorie trovi i *predicabili*, cioè il *genere*, la *specie*,

nelle restanti nove categorie, che potrebbero essere disposte di questo modo cioè:

I. Sostanza.

II. Attributo . . .
- quantità 2.
- qualità 3.
- relazione 4.
- luogo 5.
- tempo 6.
- situazione 7.
- abito 8.
- azione 9.
- passione 10.

Pel Bain poi le categorie sembrano essere state proposte come « una *generalizzazione de' predicati*, un' analisi del senso ultimo de' predicati, tanto verbali, quanto reali; e sotto questo aspetto sfuggono alle obbiezioni del Mill; e pare che lo scopo primitivo delle categorie fosse stato solamente di enumerare tutti i predicati possibili rispetto all' individuo ». V. *Logique déductive et inductive*, t. 1. Append. p. 384 e segg. Paris 1875.

(1) Vedi sulle categorie come logiche, psicologiche, e metafisiche o reali, le *Confessioni di un metafisico* del C. T. Mamiani, vol. 1. L. 1. p. 531. Fir. 1865.

(2) Abbiamo nei frammenti di Archita pitagorico presso a poco le stesse dieci Categorie Aristoteliche. V. *Fragmenta Philosoph. graecor. collegit* Mullachius, v. 1. p. 570. Paris. Didot. 1860.

la *differenza*, il *proprio*, l'*accidente*, i quali con tutte insieme le dieci prime forme si sono volute ridurre a tre, cioè alla *sostanza*, al *modo*, alla *relazione*, o a quattro come voleva il Kant, cioè *quantità*, *qualità*, *modalità* e *relazione*, o anche ad una, secondo il Rosmini, che sarebbe quella dell'*ente pensato nella sua possibilità* (1). Per Aristotile le categorie erano acquisite per astrazione dal particolare, da cui fa partire la nostra cognizione; quando pel Kant e pel Rosmini sarebbero innate. Ma se il pensiero è posto in atto dal reale, e il reale è concreto, immediato all'intuizione, che è il primo atto della mente; noi non possiamo concedere che le categorie sieno forme innate nell'intelletto, e solamente potremmo considerarle come acquisizioni primitive. Fra le quali volendo cercar quale sarà la prima a trovarsi nell'intelletto umano, non ebbe torto il Rosmini a dire che la prima sia quella della *sostanza*, o meglio dell'*essere*; stantechè nell'*essere*, si trovano, o senza l'*essere* non si potrebbero dare, la quantità, la relazione, l'azione, e le altre di Aristotile, come le quattro del Kant sopra enumerate. L'essere, dice il Rosmini, è il predicato universale, e necessario, o la prima forma ideale della mente umana; perchè « l'idea dell'*essere* non ha bisogno di alcun'altra idea ad essa aggiunta per essere concepita (*N. Sag.* sez. V. c. II) », nè l'idea dell'*essere* può venire dalle sensazioni. Se non che, il Rosmini par non distinguere il modo del conoscere riflessivo

(1) *Nuovo Saggio sulla origine delle idee*, Sez. V. La prima recensione delle categorie era stata di sette, così significate: *Mens, mensura, quies, motus, positura, figura,—Crassaque materies, dederunt exordia rebus.*

Poi, anche oltre del Kant, si fecero quattro, cioè, *mente, spazio, materia e moto.* Ma, avverte bene il Rosmini, sono confuse così le categorie *dialettiche* colle *ideologiche*, e colle *ontologiche*. V. *Logica*. L. II. sez. I. c. IX. p. 120.

La scolastica racchiudeva le famose categorie aristoteliche in questo distico:

Arbor, tres, servos, ardore, refrigerat, ustos.
Ruri, cras, stabo, sed tunicatus ero.

nel pensiero, il quale pensa sè stesso e ritrae le forme de' pensabili, dall'altro primitivo, tutto oggettivo, diretto, nel quale il pensiero pensa il reale che raccoglie o intende, come concreto, ed attuale, senza che ancora si sia ripiegato sopra sè stesso in atto di riflessione. Il possibile non viene nel pensiero se non dopo l'affermazione del reale; altrimenti l'intelletto umano creerebbe, invece di conoscerlo, il reale; nè si può intendere un *puro ente possibile*, indeterminato, generalissimo, come lo dice il Rosmini, e intanto oggettivo, uno, identico, universale, necessario, immutabile, eterno: attributi che possono convenire solamente al pensabile divino, cioè all'idea eterna che è la ragione esemplare delle cose. Nè vale il dire che all' aggiungere della *materia* della cognizione, il pensiero discerne l'ente concreto dall'astratto, che intuiva come forma innata; conciossiachè, la materia aggiunta riguarderebbe l' affezione de' sensi, e l' ente mentale resterebbe sempre nella sua nuda possibilità o astrazione. Il che nè anco vide il Kant, facendo le sue forme o categorie dell' intelletto indipendenti dall'esperienza, quando, sottoposte a severa considerazione, furon trovate che non possono reggersi se non hanno appoggio in quella, e non si pigliano come notizie acquisite, anzichè innate.

I quattro concetti puri kantiani della *quantità*, *qualità*, *relazione* e *modalità*; sotto cui si comprenderebbero tutti i nostri giudizi, senza attendere alla loro determinata *materia*, ma alla sola *forma*, e oltre le due forme del *tempo* e dello *spazio* che sarebbero proprie della sensibilità (1), e darebbero la connessione tra le *categorie* o forme pure e i *fenomeni*, che sono la nostra cognizione concreta, secondo il filosofo di Konisberga; portano le dodici categorie co' loro *schemi*, così ordinate:

(1) « L'espace n'est autre chose que la *forme* des phénoménes du sens extérieur.... Le temps n'est autre chose que la *forme* du sens interne. » *Critiq. de la Rais. pure.* pag. 45-52, t. prem. Paris 1845. Il Bain nella sua recente opera *Logique déductive et inductive*, t. 1. (Paris 1875), combatte la nozione *a priori* del *tempo*

I. Quantità	II. Qualità
1. *Unità.* Serie del tempo: numero — uno.	4. *Affermazione.* L'essere nel tempo—tempo pieno.
2. *Pluralità.* Serie del tempo: numero — più.	5. *Negazione.* Il non essere nel tempo—tempo vuoto.
3. *Totalità.* Serie del tempo: numero — tutti.	6. *Limitazione.* Un certo grado di essere nel tempo.

III. Relazione	IV. Modalità (1).
7. *Sostanza.* Permanenza dell'esistente nel tempo, — *accidente.*	10. *Possibilità.* Corrispondenza della rappresentazione di un obbietto colla determinazione del tempo in generale — *impossibilità.*
8. *Causalità.* Successione del vario,—dipendenza, *effetto.*	11. *Esistenza* o *realità.* Esistenza in un tempo determinato—*non-esistenza.*
9. *Communità.* Coesistenza delle terminazioni d'una sostanza con quelle di un'altra—reciprocità tra l'*agente* e il *paziente.*	12. *Necessità.* Esistenza in ogni tempo—*contingenza.*

Ma chi non s'avvede che tutte queste forme procedono da cognizione di fatto, e non sono altro che il reale ridotto a pensabile dentro il pensiero soggettivo, che succede all'obbiettivo? Come intanto questi concetti puri, *a priori*,

e dello *spazio*, come l'altra della *sostanza* e della *causa*; e sostiene che « l'espace, au point de vue abstrait, n'est que la ressemblance, le trait commun de tous les corps étendus, et des intervalles qui les séparent, c'est-à-dire du vide. Nous comparons tous les objets à ce point de vue; nous pensons à ceux à la lumière de cette comparaison, et de cette facon nous pensons à l'espace. C'est le seule théorie conforme au nominalisme ». t. I, p. 15-16.

(1) Queste quattro *categorie* dal Kant sono pur distinte, le prime di *quantità* e *qualità*, in *matematiche*, e le seconde di *relazione* e *modalità*, in *dinamiche*.

diano forma al fenomeno, si che ne esca il fatto della nostra cognizione, la quale costa di *materia*, che è l'intuizione sensibile, acquisita, e di *forma* che sono i suddetti concetti puri o *categorie* dell'intendimento, è poi dal Kant spiegato coll'intermezzo degli *schemi*, pe' quali le categorie informano il fenomeno, e questo piglia natura di conoscibile, da cieco e oscuro che sarebbe restato senza le categorie; siccome le categorie senza il fenomeno o la materia, nè manco potrebber mai dare reale cognizione, restando quali semplici forme logiche, vuote e indeterminate. Bisogna un legame fra le categorie dell'intendimento e i fenomeni, o le *intuizioni* date dalla sensibilità; e per questo legame i concetti puri riescono a una forma sensibile che per sè non hanno, e i fenomeni pigliano la forma intellettuale che non sarebbe loro propria. Lo schema sta in mezzo al *concetto* e alla *imaginazione*, ed è quella sintesi soggettiva che precede l'imagine, tra il concetto e e il fenomeno, nella quale non ci ha alcuna intuizione particolare, ma quella tale generica rappresentazione, onde è possibile il passare, ovvero l'*applicazione*, dal concetto *puro* all'imagine *empirica*. E perocchè lo schema non porta in sè nessuna intuizione particolare, esso è eziandio qualche cosa di *puro*, benchè da una parte si accosti al sensibile ovvero all'empirico. Un legame siffatto, o una tale rappresentazione mediana pura, che il Kant dice *schema transcendentale*, e serve a tutte le categorie e della quantità, e della qualità, e della relazione e della modalità, è poi il *tempo*, il quale nella sua determinazione transcendentale, in quanto è analogo alla *categoria* (cui fa di *unità*), è universale com'essa, e sta sopra una regola *a priori*; e in quanto è compreso in ogni rappresentazione empirica della diversità, è analogo al fenomeno. Così « è fatta possibile per mezzo della determinazione transcendentale del tempo, l'applicazione della categoria ai fenomeni; e la siffatta determinazione come schema dei concetti dell'intendimento, rende possibile l'innalzamento e la reduzione (1) de' fenomeni alle categorie..... Chiame-

(1) La voce usata dal Kant è *subsomption;* nè altra gliene so-

come questa condizione formale e pura della sensibilità, sotto cui si ristringe venendo al fatto il concetto intellettuale, lo schema di esso concetto intellettuale; e il procedimento dell'intendimento rispetto a questo schema, si fa lo schematismo dell'intendimento puro (1).

Se non che, queste condizioni formali della sensibilità, senza cui i concetti o le categorie resterebbero vuote forme, accennano bene come il Kant stesso vedeva qualche cosa di difettoso ne' suoi concetti puri, innati e non acquisiti; e d'altra parte basterebbe a farli respingere la confessione del loro autore, che essi concetti non hanno per sè altro che un valore puramente logico, il valore della sola unità delle rappresentazioni, e di rappresentazione senza obbietto; se lo schema fa altro, congiungendo alla categoria il fenomeno, che rappresentarci gli obbietti solamente come ci appariscono, non punto quali si sono (2). Dal che il soggettivismo del Kant, e le ultime conclusioni idealistiche e scettiche della sua scuola, o la *relatività* della nostra cognizione, come oggi si dice da' filosofi positivisti della scuola inglese, lo Stuart Mill, lo Spencer, e il Bain.

Abbiamo poi anche dati come forme categoriche l'*io* e il *non io*, che al dir del Fichte comprendono tutto l'ideale e il reale; o l'*obbiettivo* e il *subbiettivo*, il *reale* e l'*ideale*, che sono leggi della *natura* e leggi dello *spirito*, onde son fatte le seconde distinzioni di

Gravità — materia	Verità — scienza
Lume — moto	Bontà — religione
Organismo — vita	Bellezza — arte

così maestrevolmente descritte dallo Schelling. E non manca chi come l'Hegel pone per categorie subbiettive oggettive

(1) ... il Cousin nella sua *Philosoph. de Kant*, lez. V, p. 115. (Paris 1857), e il Tissot nella traduzione francese della *Critique de la Raison pure*, t. 1. p. 159 (Paris, 1835).
(1) V. *Critique de la Raison pure*. Theor. transc. du jugement. ... 1. p. 161-162 t. 1. ed. cit.
(2) V. *Op. cit.* ib. p. 169-170 t. 1 ed. cit.

l'*essere* e il *non essere*, o l'Idea *in sè* e *per sè*, *fuori di sè* e *in opposizione a sè*. e finalmente *di ritorno a sè*: dalle quali determinazioni assolute dell'*Idea* escono la *logica* o scienza dell'Idea in sè e per sè, la *filosofia della natura*, o scienza dell'Idea nella sua esistenza esteriore, e la *filosofia dello spirito*, o scienza della Idea che ritorna sopra sè stessa (1). Il sistema dell'Hegel è piuttosto un poema dell'Idea, anzichè una severa filosofia, di cui non ha altro che l'apparenza e la difficoltà del linguaggio; e noi ne tratteremo di proposito a suo luogo. Intanto dalle categorie di Aristotile sino a queste di Hegel, benchè con diversi sistemi, si raccoglie che nel pensiero si trovano una moltiplicità ed unità di forme universali che danno la ragione logica, e la relazione, posta più o meno stretta sino alla identità, tra il pensante e il pensato, fra l'atto mentale e il fatto o l'essere reale. Questa unità e moltiplicità di forme logiche, possedute dalla mente, e rispondenti ai reali, riguardati nella loro determinazione e nel contrario (2), fu prima veduta dalla scuola antichissima italica, e ridotta a dieci coppie che rispondono eziandio all'essere dialettico delle cose, e fanno l'armonia del mondo potenzialmente racchiusa nel numero, che è ragione di ogni determinazione, uno e molti, nel tempo istesso (3). Onde queste coppie positive e negative della scuola pitagorica furono:

Limitato	Illimitato
Dispari	Pari

(1) Vedi Hegel, *Introduct. à la Logiq.* § XVIII, t. 1, pag. 240. Paris 1859.

(2) Vedi *Intorno agli elementi del numero pitagorico*, Nota di *F.* Bonatelli, p. 17 e segg. Palermo, 1877.

(3) Ogni coppia categorica della scuola pitagorica, dice il Gioberti, consta di due oppositi e della loro conciliazione. È dunque un dialettismo *compiuto* ». v. *Protologia* v. 1. Sagg. 1. *del pensiero.* p. 255. Tor. 1857. E vedi *Fragmenta Philosoph. graecor. collegit* Mullachius. v. I. *Pithagoreor. reliq*—v-II. *Pithagoreor. fragm. varia* Paris. Didot. 1860-1867.

Uno	Molti
Destro	Sinistro
Mascolino	Femminino
Quiete	Moto
Retto	Cuneo
Luce	Tenebre
Buono	Cattivo
Quadrato	Rettangolo.

Le quali coppie determinate e indeterminate, assolute e relative, come psicologiche si tennero quali pure *categorie*; ma si riguardano eziandio come cosmiche, e furono gli *elementi* delle cose; o come divine, e si dissero le *idee* di Dio. Aristotile e Kant adunque considerarono le categorie come appartenenti al solo spirito; quando per l'Hegel sono appartenenti eziandio alla natura, siccome per Platone a Dio. e quindi assolute, e oggettive (1).

La scuola positivista de' nostri tempi non ammette nulla come inerente *a priori* nel nostro spirito, ripetendo tutto dalla esperienza, e a questa pur riducendo le verità assolute: e però non si occupa delle categorie nè nel senso antico, nè nel senso kantiano, o dell' idealismo assoluto. Il Bain crede pur importanti per la questione le nozioni del *tempo*, dello *spazio*, della *sostanza*, della *causa*; ma nessuna di queste, dice, potrà mai dirsi nozione *intuitiva*, *a priori*. Esse sono anche fatte dalla esperienza per la *rassomiglianza*, la *differenza* e l'*accordo*, che porta la comparazione de' termini della cognizione (2).

Lasciando intanto noi a più alto studio la critica dei sistemi suddetti, conchiudiamo che lo sviluppo categorico è proprio del pensiero, ma piuttosto che venire da germe soggettivo, ed essere innato, è mosso dall' ordine obbiettivo delle cose; nè si confonde come vorrebbe l'Hegel con la realtà, ma n' è distinto, benchè di necessità l' ordine ideale risponda al reale, senza cui il pensiero si starebbe in stato di mera potenza, nè potrebbe avere notizia al-

(1) V. GIOBERTI, *Protologia*, v. 1. Saggio 1. *del pensiero*, p. 255, ed. cit.

(2) V. *Logique déduct. et induct.* t. 1. p. 14. Paris 1875.

cuna e molto meno antitesi di concetti, o nozioni categoriche. Quanto a noi, le categorie che si trovano nella nostra mente, acquisite e non innate, benchè insite nel primo esercizio del nostro pensiero, sono la categoria dell'*assoluto*, del *relativo*, e della loro *relazione*, comprendendosi sotto ognuna di esse queste altre, fuori delle quali non non c'è concetto alcuno, cioè:

CATEGORIA dell'*assoluto*	CATEGORIA del *relativo*	CATEGORIA della *relazione*
l'Ente	l'esistente	l'azione
l'Uno	il multiplo	la passione
il Necessario	il contingente	il tempo
l'Immanente	il transitorio	lo spazio
l'Eterno	il temporaneo	l'attuale
l'Infinito	il finito	la quantità
il Perfetto	l'imperfetto	la qualità
la Causa	l'effetto	la condizione
la Sostanza	l'attributo (1)	il proprio
il Primo	il secondo	il diverso
l'Ideale	il reale	il possibile.

Delle quali categorie abbiamo trattato meglio in uno studio a parte (2). Ma questo sistema di categorie va opposto direttamente alla dottrina idealista che il pensiero faccia tutto col ripetersi un numero infinito di volte, ed

(1) L'attributo si *riferisce* alla sostanza, ma non perchè questa si trovi nelle categorie dell'assoluto si vuol dire che nell'ordine del relativo non ci siano delle sostanze: l'*esistente*, l'*effetto*, il *reale*, implicano un essere sostanziale; e se la categoria della sostanza non è ripetuta nell'ordine del relativo, ciò è perchè la sostanza *contingente* è per la *Necessaria*, e la *finita* per la *Infinita*, come *l'esistente* per l'*Ente*: tanto che, al dir di S. Tommaso: « Deus est ens per essentiam suam, quia est ipsum esse; omne autem aliud ens est ens per participationem, quia ens quod sit suum esse non potest esse nisi unum. Deus igitur est causa essendi omnibus aliis » *Sum. contra Gentes*. L. II. c. 15.

(2) V. *Categorie e Giudizi, studio logico*, Pal. 1877.

essere egli solo l'*infinitivus determinans*, ed il *determinatum*; *identità*, *materia*, e *diversità*; *A*, come *A*, in *A*: o meglio, che il pensiero si debba distinguere in *applicato* e *puro*, e così nel primo modo si ha la realtà, in questo ultimo la possibilità, o il *pensiero come pensiero*, cioè *indifferente* all'*oggetto* e al *soggetto*: il che è una sottilissima astrazione, la quale invece di esser fondamento della cognizione e della cosa, fa andare in vapore tutto il sistema e la dà vinta al buon senso che si ride di tanto sogno, annunziato con molto sussieguo, quanto più veniva povero di salde ragioni. Per voler togliere al pensiero ogni determinazione, gli si tolse la natura di essere un atto tra il pensante e il pensato; se ne fece una nuda e astratta forma che si risolve nel nulla, 0=0; e indi la filosofia germanica sopra questo nulla ha edificato i pomposi sistemi che infine non riescono per necessità logica che al nulla onde partirono, all'astratta possibilità espressa con la formola *B* — *B* che vale *pensiero non pensiero, reale non reale*, contraddizione e negazione nello stesso tempo (1). La realtà e la materia sono adunque questo siffatto pensiero puro, *B* — *B*, che si determina e si moltiplica replicando sé stesso in sé stesso. Questi, dice il Rosmini, non sembrano solamente deliri d'infermi, ma ben ancora punizioni di uomini temerari (2). Più ragionevole il Bouterweck, pose distinzione tra il pensiero e l'essere, il quale è essenziale al pensiero, ma diverso: errò sì nel credere che l'essere, oggetto e materia del pensiero, debba essere necessariamente assoluto; e da tal errore si vide costretto al panteismo: in cui il pensiero e l'essere tornano a far uno sostanzialmente, sotto le due distinzioni di *assoluta facoltà di conoscere*, e di *assoluta esistenza*.

Non è poi qui il luogo di trattare del pensiero come fatto psicologico, discorrendone solamente come fatto logico; e però rimandiamo questa trattazione alla psicologia,

(1) Col *B* il Bardili segna la realtà; col — *B* la possibilità. Pertanto, la realtà meno la realtà è il nulla.

(2) *Nuovo Saggio*, vol. 3, sez. VII, art. 7.

dove saranno discusse le ragioni degli spiritualisti e dei materialisti, o de' *dualisti* e de' *monisti*, come si dicono que' tali che alla stessa forza vogliono dare la estensione e il pensiero, come forza una fisica e psichica nello stesso tempo.

Pertanto, o signori, si tengano fermi questi canoni.

1.

Il pensiero e un che tra il pensante e il pensato, o è un fatto che ha principio dal pensante e si termina nel pensato.

2.

Come avente principio e termine, non può essere assoluto, ma relativo; non infinito, ma limitato; non mera possibilità, ma determinazione del potere conoscitivo.

3.

Si distingue formalmente e realmente dal reale che pensa; poichè il pensiero fa ideale o soggettivo il reale, in quanto questo entra per esso nella mente, ma non lo crea: il reale è indipendente dal pensiero, quando il pensiero dipende dal reale, poichè senza il pensato, o l' obbietto, non c'è pensiero; come senza la figura, la proprietà, l'estensione de' sensibili, non ci sarebbero in noi le sensazioni, che sono gli atti della facoltà sensitiva. Senza l'obbietto visibile, e la luce che è il mezzo della visione, la nostra vista resterebbe in semplice potenza: potremmo vedere, ma non ci sarebbe la visione in fatto; cosi senza l' essere, che è l' obbietto del pensiero, si potrà bene aver la possibilità di pensare, ma non ci sarà in noi pensiero alcuno in atto.

4.

Il pensiero per la riflessione e l'astrazione porta le forme

categoriche del *conoscere*; e riguarda qualche volta i soli pensabili: ma si le *prime*, come i *secondi*, non sono forme innate, bensì vengono dal di fuori: sono i dati stessi della intuizione che la riflessione pensa per sè stessi, come rimossi dalla realtà oggettiva: e quindi non sono i principi, ma i resultamenti del fatto della cognizione, o del pensiero.

5.

Le categorie kantiane portano la negazione del reale, e infine dello stesso pensiero, ovvero fanno questo identico al reale: le categorie antichissime pitagoriche solamente non immedesimano il reale e l'ideale, il pensiero e le cose; ma affermano sì l'uno e sì le altre, distinguendo e armonizzando le relazioni.

Le dieci categorie di Aristotile sono acquisite per opera della astrazione, che dai particolari tira fuori il generale e il comune; le quattro del Kant sono innate, come funzioni o leggi interiori dell'intendimento; e però le categorie aristoteliche e le kantiane si differiscono tanto in quantità, quanto in qualità. *L'essere ideale possibile* del Rosmini si accosta alle categorie kantiane per la qualità, non per la quantità. Le nostre categorie, non innate, rispondono all'essere, che è l'obbietto naturale del pensiero.

6.

La dottrina del pensiero qual'è data dagli alemanni, è sofistica; questa nostra che non confonde, nè nega, ma armonizza, è dialettica, e contiene la scienza logica. La stessa voce *cogitatio* indica che il pensiero *raccoglie*, o *aduna*, e quindi che esso non è la sola realtà esistente, che non è infinito, che non c'è identità tra le cose ed esso pensiero, il quale pel principio onde parte è uno, ma per la sua materia, attesa la moltitudine de' reali, è vario. Questa varietà ci dà ragione come la diversa natura degl'intelligibili, o degli obbietti, ponga e faccia diverso il pensiero; lo

determini, e lo faccia apparire nelle diverse rappresentazioni che, se vere, portano la equazione della cosa e dell'intelletto, o la conversione dell'ente e del vero.

LEZIONE IV.

DELLO STRUMENTO DEL PENSIERO, O DEL LINGUAGGIO

Il pensiero è del pensante o del soggetto; quindi noi non pensiamo che in noi, e pensando facciamo soggettivo quel che è di fuori, o oggettivo. Onde, non entrando gli obbietti stessi pensanti dentro di noi, non li pensiamo che in cosa che li rappresenti, ovvero in imagine o per segni che sono gesti e parole, e fanno colla voce il linguaggio umano; a proposito del quale fu già avvertito, che costando esso di *gesto*, *voce*, e *parola*, « sono organi del primo l'intero sistema osseo e il muscolare; la voce si forma nella laringe; e gli strumenti della parola si trovano nelle parti costituenti la bocca (1) ». Ora, le imagini sono determinate, particolari, e di più non tutto che si pensa può essere imaginato, come per es. le relazioni, le variazioni dell'essere che esprimono i verbi e simili; sì che il pensiero, se può bene per certe ragioni servirsi delle imagini, non potendo queste intanto servire a tutto che pensa, o dee pensare, ha bisogno meglio de' segni, e sì per comunicarsi agli altri, e sì per ripensare il pensato, o riflettere. Ma fra' segni, i gesti riescono spesso imperfetti, non bastano ad esprimere tutto, nè in ogni tempo si possono usare, come nell'oscurità; e il pensiero colla sola espressione de' gesti resterebbe impedito a manifestarsi compiutamente in tutta la sua natura. Ne' gesti si è notata la espressione dell' *attenzione*, della *sorpresa*, dello *stupore*, del *desiderio*, dell'*affetto*, della *pietà*, della *soddisfazione*, della *gioja*, del *dubbio*, del *timore*. dell' *avversione*, della *risoluzione*, del *coraggio*, della *collera*, della *noja*, della

(1) V. Lemoigne, *Il linguaggio degli animali*, p. 6. Padova 1871.

stanchezza, del *dolore*, e questi sono tutti composti da speciali azioni muscolari e da certo atteggiamento o di certi organi o di tutto il corpo (1). La quale espressione naturalmente ha più dell'istintivo, che del razionale, ed è più un fatto fisiologico, che psichico, come il fatto solo della *voce*, quando ancora non è *parola*. Chè non sono *parola* le voci inarticolate di certi animali, o quelle in qualche modo articolate de' pappagalli e simili; stantechè, come bene avvisa il Lemoigne, « non è favella la produzione di un suono più o meno complicato, a cui non si annetta l'intenzione di esprimere un'idea, un concetto, un'aspirazione, un affetto » : dalle voci animali all' eloquio umano v' è una « smisurata distanza che non ha gradini di passaggio » (2). Non c'ha veramente che il segno fonetico, o la parola, che riesca ad essere col concorso dello speciale meccanismo cerebrale strumento adequato del pensiero, sia che si voglia esso manifestare di fuori, sia che interiormente ripensi sè stesso. E la necessità di un sensibile per la manifestazione dell' intelligibile, ovvero la necessità della parola pel pensiero, è stato a' nostri tempi argomento di gravissime disputazioni; poichè è argomento che per le sue attinenze si stende assai largamente.

In ogni essere fu posto un modo di manifestazione di quel che si sta di dentro; un modo come stare in commercio con gli altri esseri. Le attrazioni, i fenomeni, i movimenti, la fioritura, l'istinto, sono modi come i minerali, i vegetali, gli animali bruti, manifestano l'interno del loro essere; fanno obbiettivo il subbiettivo, ma senza saperlo; parlano, ma con parola non intelligente, anzi necessaria. L'uomo, tra i terrestri, è l'essere che dee manifestare non la sola vita fisica, ma qualch'altro di superiore, cioè l' intelligenza, e l'atto di questa facoltà che è il pensiero: anche, ne' sentimenti l' uomo manifesta un principio superiore, che non si trova nei bruti, ed è la vita intelligente, o spirituale. I sentimenti sono il linguaggio per cui si ma-

(1) Lemoigne, Op. cit. I. — *dei Gesti*.
(2) Op. cit. p. 86, 89.

nifesta nell'uomo una doppia natura, e più la natura celata, che l'apparente; ed entrano per le esclamazioni nel linguaggio che fa la parola, e specialmente nella parola che va spontanea, o senza riflessione, quasi spinta dalla natura istessa, e non governata dalla volontà e dalla riflessione. I sentimenti, pe' moti esteriori, per l'atteggiamento o aria del volto, per l'adocchiare degli occhi, per le esclamazioni, sono la parola o il segno di ciò che passa nell'anima; le parole sono i segni di quel che si sta nella mente; accettando questa distinzione di anima e di mente, benchè il soggetto sia uno e identico, per le ragioni dei sentimenti e delle idee, i primi dai nostri antichi riferiti all' *animo* o anima, e le seconde alla *mente*, con cui i latini intendevano quel che da noi si dice pensiero (1). E la parola stessa quando il pensiero non si volge solamente alla mente, piglia forza o calore per la viva modificazione dei suoni, la quale risponde ai sentimenti che sono nell'animo del parlante, e si vogliono portare in quello dell'ascoltatore: tanto che nella parola si manifesta l' uomo tutto intiero, mente ed animo, spirito e corpo, vita psichica e vita fisica. Il pensiero che è spirituale si veste di forma materiale, e la forma che è del regno della materia, si spiritualizza nel pensiero, cui è veicolo, o segno. Così la mente di un individuo è potuta conoscere da quella di un altro; la verità penetra dove non potrebbe penetrare altrimenti che per lo mezzo dell'organismo; e il suono che percuote l'orecchio, nello stesso tempo è pensiero o idea o notizia nella mente di chi ascolta.

Tra i sensibili adunque il pensiero non avrebbe potuto trovare altra forma più acconcia alle sue manifestazioni, più sottile, o meno materiale tra le cose della materia, che questo linguaggio della parola, capace d'infinite espressioni, variazioni e finimenti, i quali in null'altro strumento si avrebber potuto mai avere. La sola parola è stata possibile di accostarsi quanto più allo spirituale che il pensiero ha inteso di manifestare: o alla natura dei sensibili che esso

(1) V. Vico, *Dell'ant. sap. degl'Ital.* c. V.

pensiero ha voluto significare. Il *circolo*, l'*occhio*, il *triangolo*, il *sole*, sono i segni figurativi o d'imagine che possono servire al pensiero per voler dire *Iddio*: ma quanto c'è meno di materiale, di limitato, d'imperfetto, il segno fonetico *Deus*, *Jeova!* forma semplicissima del pensiero, scevra di cosa materiale, simbolo che per se nulla dice, e quindi mostra tutto, senza impedirlo, il concetto spirituale, intelligibile? I segni sono tanto più perfetti quanto meno impediscono l'intelligibile, a cui servono; e questa perfezione, per quanto può esservene nel sensibile, noi la troviamo tutta nella parola: *anima*, *spirito*, ad es. non hanno altro segno che possa loro essere surrogato, per dire mezzo di queste due parole quel che noi intendiamo appena sentiamo pronunziarle. Intanto, come mai l'uomo, tra le cose che potevan servire di segno al pensiero, usò meglio i segni fonetici, che altri?; come si fece un linguaggio?; qual relazione rispetto alle origini dovette esservi tra il pensiero e la parola? È il linguaggio un fatto naturale, un'invenzione umana, o un dono divino? Sono queste difficilissime domande, o giovani; ma noi tenteremo qualche risposta che possa soddisfare la mente nostra, ove non sia preoccupata da' pregiudizi, o guasta da false dottrine che impediscano un esame senza passione, e una conseguenza che scende da premesse fondate sulla natura stessa dell'uomo, e sulle universali tradizioni, e sulle stesse lingue sparse per la terra e distantissime tra loro, ma raccolte da pazientissimi studi, e ridotte a dar risposte a qualcuna delle sopradette domande. « Il linguaggio, dice il Max Muller, fu chiamato *terra sacra*, perché è il deposito del pensiero »; cosa sacra per l'uomo, e della quale non può non darsi pensiero.

Partendo da' fatti, l'infante comincia a parlare, quando riceve all'orecchio, e va egli a mano a mano ripetendo quelle modificazioni di suoni che sono segni di pensieri: l'uomo parla. ma l'uso della parola, come diceva Rousseau, viene dalla stessa parola. La quale pertanto si riceve dalla madre o dalla balia, che la ricevette pur essa da altri; finché da uomo in uomo si dee giungere a chi non la poté ri-

cevere da altri uomini, che, essendo egli primo, non potevano essere innanzi a lui. Sarebbe stato adunque questo primo uomo l' inventore del linguaggio? Che unica lingua ci sia stata a principio è argomentato dagli studi linguistici, i quali trovano sempre più attenuarsi le difficoltà contro l'unità primitiva delle lingue, e scemare continuamente la creduta *irreducibilità* di alcune lingue ad un ceppo comune, sì da dover essere riguardate come indipendenti e proprie per caratteri fisiologici di certe razze, che dovettero avere apparecchi vocali e organi cerebrali speciali a poterle produrre e concepirle, così come ha creduto l'Agassiz, e il Topinard ci ha recentemente ripetuto (1), contro l'avviso autorevolissimo del Whitney, e del Quatrefages (2), e sovratutti del Max Muller. Pel quale le indagini linguistiche condurranno sempre più all'esistenza di una lingua, dalla quale sarebbero passati comuni elementi in tutte le lingue e dialetti; elementi che dovettero formare o con uno o con altro tipo la lingua madre, di cui sono i segni e dalla quale vennero le varie lingue, come il genere umano si divise o disperse per la superficie della terra. Che tutte le varietà umane si riferiscano ad unità, quindi che tutti gli uomini vengano da unico stipite, si può dire dottrina confermata dalla fisiologia comparata, dagli studi sulle tradizioni, sulle migrazioni, sulle religioni; che che ne dicano i poligenisti antichi e moderni: tanto che ora non si cerca che quale sia stato il colore primitivo, quale la prima lingua, quale la terra che fosse stata culla del genere umano (3). Ma il primo uomo, che dovette avere la natura

(1) V. TOPINARD, *L'Antopologie,* p. 428, 446 — Paris 1876.

(2) V. QUATREFAGES, *L'Espèce humaine*, p. 322-325. Paris 1877.

(3) V. KLAPROTH, *Asia polyglotta*. WISEMAN, *Sulla Conness. delle Scienze con la relig. rivel.* rag. 1. e 2. DE SALLES, *Hist. gener. des races humain.* livr. trois., p. 140 e segg. Paris, 1849.

I soli scimiologi, o derivatori dell'uomo dalla scimmia, potrebbero sostenere non l'unica, ma la molteplice origine della specie umana. v. QUADREFAGES, *L'Espèce Humaine.* Liv. prem, ch. IX *Liv. deux.* ch. X.

stessa che si trova nei suoi discendenti, chè altrimenti non saprebbero quali sono, come avrà potuto parlare, se la parola non è naturale, ma si riceve per comunicazione; come avrà per isforzi fatti inventato il linguaggio, se ancora non se ne ha esempio di uomo che si vegga, o la storia dica, avere inventato una lingua: anzi, all'opposto, lasciando il bambino senza sentir parlare gli altri, o non sentendoli perchè privo dell'organo dell'udito, esso non parlerà mai, e senza la parola la sua mente avrà uno scarsissimo sviluppo?

Ci racconta Erodoto (1) che Psammetico volle fare allevare

(1) «Gli Egizii, avanti che Psammetico regnasse sopra loro si stimavano nella generazione del mondo essere stati i primieri prima degli altri. Ma nel tempo di quel Re conobbero i Phrigii essere stati i primi, in questa maniera, che disiando Psammetico di sapere tale cosa, nè potendone avere intelligenzia alcuna, tolse due fanciulli nati di povera gente poco dopo che furono nati et donolli ad uno pastore che tra le pecore gli allevasse entro una casa solitaria, in maniera che voce humana non potessero udire. Questo faceva lui acciò che come i fanciulli lasciassero il vagito, la prima voce che di loro uscisse fosse notata in che parola articulatamente venisse, et ciò gli adivenne; perciò che dopo due anni che gli aveva nutricato le pecore, dandogli il pastore il latte, così come egli entrava nella porta ambidue porgendoli le mani dimandavano becco. Il che udendo la prima fiata il pastore tacque; Ma osservando che sempre che egli entrava frequentavano questa parola al re lo fece manifesto; e ricercando Psammetico quali uomini dimandassero alcuna cosa per questo nome, ritrovò i Phrigii così appellare il pane. Per questo argomento stimarono poi gli Egyptii essere stati avanti che loro i Phrigii al mondo. Questa cosa ho io udita così raccontare a sacerdoti di Vulcano che habitano la città di Memphi etc.» Erodoto, L. II, c. I, trad. da Matteo Bojardo.

Si credeva che il becco, anzichè pane, fosse stato una imitazione del belato delle pecore; e il Max Müller nota a tal proposito che la parola becco che si narra avere pronunciata questi fanciulli, e che nella lingua frigia significa pane, così provando, come si suppose, che il frigio fosse il primo linguaggio dell'umanità, deriva dall'istessa radice che esiste in inglese «to bake» (fare il pane). Come a questi sformati fanciulli venisse l'idea del pan cotto, com-

due bambini che non sentissero da alcuno mai parlare, acciò si vedesse qual lingua per se stessi inventassero, o quali parole naturalmente pronunziassero. [Ma niente si potè ottenere da questo sperimento: i due fanciulli non parlarono mai; non seppero imitare al più che il belato delle pecore. Quasi lo stesso fatto si racconta eziandio di Ackebar, imperatore del Mogol; il quale avendo fatto separare trenta fanciulli dal consorzio degli altri, prima che avessero potuto parlare; non trovò dopo alcuni anni che trenta muti, senza sviluppo di idee, poco meno che bestie (1): e il cronista Salimbene riferisce che venne pur in pensiero all'imperatore Federico II sperimentare che lingua si avrebbero creata bambini che non avessero sentito pronunziare parola alcuna dalle nutrici, e tentò la prova; ma, aggiunge lo stesso cronista, *laborabat incassum* (2); o come ha detto ora il Max Muller, « questi sperimenti non valsero a gettare alcuna luce sul problema che ci sta innanzi ».

Il linguaggio è segno sensibile del pensiero; però può crearsi per accordio tra più, almeno tra due, che al tal pensiero diano quel dato segno: il che importa che già nell'inventare un linguaggio ci sia bisogno del linguaggio, che è lo strumento come manifestarsi il pensiero dell'uno all'altro, e farsi intendere; importa che ci sia società di uomini, acciò si convenga intorno ai segni scelti come linguaggio che risponda alla manifestazione dei pensieri. Il linguaggio suppone la società; la società il linguaggio, con un circolo da cui la mente umana non può uscire, e che fece la disperazione del Rousseau. Nè altrimenti ha detto l'Humboldt, cioè: « l'uomo è uomo soltanto per ragion della lingua; ma tuttavia per trovare la lingua doveva già essere uomo » (cit. dal Max Muller, loc. cit.) I filosofi del passato secolo dissero che l'uomo a mano a mano per urli

tenente l'idea di grano, di mulino, di forno, di fuoco, ecc., pare non abbia mai colpito gli antichi savii di Egitto » v. *Letture sopra la scienza del linguaggio*, Lett. IX, p. 350-51. Mil. 1864.

(1) *Storia della Società di Gesù.* P. V, I. XVIII. presso il BALMES, *Filos. element.* l. II, c. 16.

(2) Così l'Huillard Breholles: « La connaissance et la comparai-

dapprima, per modificazioni di questi urli ed imitazioni di suoni naturali o animali dappoi, giunse finalmente a farsi un linguaggio, che il tempo e l'arte perfezionarono. (1) La quale dottrina procedeva dall'altra che lo stato primitivo dell'uomo fosse lo stato selvaggio, come da questa si ascendeva a dover dire che l'uomo era spuntato da sè sulla terra come un fungo, e che egli fosse l'ultima trasformazione progressiva della materia, dallo stato inorganico e poi organico, passata all'animale, e dall'orangutango salita all'uomo, tantochè si giunse a dire che l'uomo non avesse di più delle scimie se non la squisitezza del tatto nelle mani. Se non che, la logica di que' filosofi non s'avvide che l'invenzione del linguaggio data all'uomo primitivo, e il suo stato selvaggio, si opponevano fortemente. Ad inventare una lingua è necessario l'uso e il massimo sviluppo del pensiero, della riflessione, e della ragione; stantechè quanto più si addentra nelle origini delle lingue, tanto più vi si scorge grandissima sapienza, sì che da esse origini ridotte a principii o conosciute, è venuta

son de divers idiomes avaient inspiré à Frédéric II le désir de remonter aux origines du langage, et lui avaiunt suggéré l'idée d' une étrange experience : du moins Salimbene (*Chron.*ms. cit. par Raumer) raconte qu' il faisait élever un enfant par des serviteurs á qui il avait prescrit un silence absolu, afin d'éprouver si cet enfant parlerai et quelle langue il parlerait de lui-même ».

V. *Introd. á l'histoir. diplomat. de Frider. II.* p. DXL. Par. 1859.

(1) Il Max Muller avverte sul proposito, che, se pur ci siano nelle lingue nomi formati per imitazione, questi sono in assai picciola porzione, sì che la teorica dell'imitazione pel dotto filologo non riesce punto alle prove. Partegiano dell'imitazione fu l'Herder nel secolo passato; ma, cito il Max Muller medesimo, « lo stesso Herder, dopo avere strenuamente difeso questa teoria dell'onomatopeja, siccome la si chiama, e riportato il premio che l'accademia di Berlino ebbe offerto al migliore saggio sopra l'origine del linguaggio, vi rinunciò apertamente verso gli ultimi anni di sua vita, e si gittò avvilito fra le braccia di coloro che riguardarono il linguaggio come rivelato miracolosamente ». v. *Scienza del linguaggio.* Lett. IX. p. 365.

fuori la *filosofia delle lingue*. Il selvaggio pertanto, il quale pel suo stato nulla o poco avrebbe avanzato i bruti, si sarebbe trovato in tanto sviluppo del pensiero e della ragione, da non poter essere più selvaggio, ma un filosofo, e, aggiungi, per sviluppo spontaneo, senza le condizioni esteriori che abbiamo oggi noi lontani discendenti del primo uomo selvaggio, cioè senza l'educazione e la civiltà che circonda gli uomini presenti; coi quali mezzi tuttavia l'uomo non sa più inventare una lingua, nè parla se prima non sente parlare. La filologia comparata ci dice di più, che gli elementi comuni che accennano nelle varie lingue a una lingua primitiva, sono i termini che servono di segno ad idee, a concetti, che importano astrazioni, e grande esercizio di pensiero; ci dice, che, la lingua primitiva in cui dovette essere tanta perfezione ebbe la stessa antichità della specie umana sulla terra, perchè precedette la divisione e le migrazioni, poco lontane dalla comparsa dell' uomo primitivo: cose tutte che combattono l'ipotesi dell' uomo selvaggio, dell'invenzione della lingua, a cui non sarebbero bastati tutti i secoli che ha vissuto la specie umana, per ottenere quella primitiva perfezione che si trova negli elimenti sparsi; anzi non sappiamo se fosser bastati alla pronunzia di una semplice parola che sia segno di idea tutta spirituale, stando alle sole forze naturali, le quali presso gli uomini presenti, di natura stessa che il primo, non danno la parola, se non sia prima per la voce degli altri ricevuta (1) Ernesto Renan modifica un poco la dottrina dell'invenzione umana del linguaggio, e l' opposta della istituzione divina, e ne fa uscire una terza teorica, per la quale il pensiero e il linguaggio non hanno l'un verso l'altro nè prima nè dopo, ma furono nell'uomo primitivo simultanei, e niente vi è di riflesso o di combinato artificialmente nel linguaggio, siccome niente ci è di tutto questo nello spirito; bensì il linguaggio fu spontane, senza

(1) Vedi sulla teorica delle radici, e sulla natura di queste, lo studio che ne fa il Max Muller nella Lettura IX del suo libro *La Scienza del Linguaggio.* Mil. 1864.

pensato; opera della natura umana, non dell' uomo individuo; o meglio, della *ragione spontanea*, non della riflessa. Le lingue, dice il francese professore, son uscite fatte e buone dalla virtú naturale dello spirito umano, come Minerva usci bella e armata dal cervello di Giove, e ció che nell'uomo è spontaneo è insieme *divino* e umano; sí che si puó riferire indifferentemente a Dio e all'uomo (1). Cosí nel Renan sembrano le due dottrine per cosí dire conciliate; ma si vorrebbero conciliate o nel razionalismo o nel panteismo. La dottrina della spontaneitá del linguaggio, per la quale va esclusa l'invenzione umana e la tradizione divina, non è in veritá cosí nuova che al Renan se ne debba tutto il merito: e nemmeno puó essere nuova l'obbiezione che le si fa partendo dalla stessa natura umana, nella quale è la migliore confutazione della vantata dottrina. Io ripeto quel che altrove sul proposito ho notato: se il linguaggio è all'uomo naturale, come il pensiero e l'azione, e il primo uomo parló spontaneamente; perché cosí è la natura umana di essere pensante, parlante e operante per sue stesse forze; dond'è venuto che dopo quel primo uomo che parló spontaneamente, tutti gli altri uomini non hanno avuta piú questa virtú naturale della specie, e giá non parlano se non senton parlare, e non ricevono dalla madre o dalla balia il linguaggio? È questo, o signori, un fatto evidentissimo e comunissimo che si oppone fondamentalmente alla teorica della spontaneitá del linguaggio: nè vale punto il ripiego del Renan nel dire che *l'era della creazione è passata*, ma se l'uomo intanto giugnesse a perdere il linguaggio, di nuovo si vedrebbe il fatto primitivo della parola spontanea (2). Queste sono gratuite asserzioni, che

(1) V. *De l'origine du Langage*, § III. Paris 1859.

(2) « Le besoin est la cause occasionnelle de l'exercice di toute faculté. L'homme et la nature créèrent, tandis qu' il y eut un vide dans le plan des choses; ils oubliérent de créer, sitôt qu' aucune nécessité intérieure ne les y força... Si l' homme perdait le langage, il l' inventerait de nouveau. Mais il le trouve tout fait; dès lors sa puissance créatrice, dénuée d'objet, s' atrophie faute

non possono bene essere tenute in sul serio. O l'uomo presente è nella specie, e però nelle sue facoltà essenziali, lo stesso del primo che comparve sulla terra; o no: se è lo stesso, dovrebbe continuare a parlare per spontaneità di natura e non contraddire al primo fatto e alla sua natura col non parlare se prima non gli viene data la parola; se non è più lo stesso, e nemmeno, perduto il linguaggio, potrebbe nuovamente darsi il fatto di cominciare l'uomo a parlare altra volta spontaneamente, come avvenne riguardo al primo ch'ebbe tanta virtù. Onde la teorica del Renan è sempre falsa, sì pel passato e sì per l'avvenire.

Il Renan ha una sola ragione ed è questa, di sostener fermamente che non c'è stato tempo che l'uomo fosse stato mutolo. La quale sola affermazione, congiunta al fatto che l'uomo oggi non parla se non sente parlare, basta a ricondurre alla dottrina della origine non naturale del linguaggio. Se il primo uomo fu pensante e parlante nello stesso tempo, non parlò o ebbe un linguaggio per virtù propria e spontanea di sua natura, ma per virtù sovrannaturale e divina, senza cui quel primo uomo non avrebbe pensato e parlato nello stesso tempo, ma sarebbe stato come tuttodì si vede nascere l'uomo, cioè senza la parola, benchè porti con se l'organo della voce. La sentenza del Rousseau *che la parola sia necessaria per stabilire l'uso della parola*, è così confermata dal fatto cotidiano, che a nulla vanno le più pompose teoriche in contrario: e posto ciò, che pur dal Renan è *a priori* accettato, l'origine sovrannaturale del linguaggio è premessa e conseguenza che necessariamente costringe ad essere affermata. La qual cosa fu vista profondamente dal Damiron; presso il qual filosofo si ha già prima del Renan la teorica della spontaneità del linguaggio; ma in questa spontaneità, onde i primi uomini *han parlato come han pensato*, il Damiron vede *un*

:.... Qu'on ne dise donc pas: Si l'homme a inventé ourquoi ne l'invente-t-il pus? La réponse est bien qu' il n'est plus à inventer; l'ère de la création est NAN. *De l'orig. du Langage*, p. 245-46. ed. cit.

dono di Dio, il quale al senso delle *cose*, aggiungeva nello stesso tempo *certi segni per questo senso*; sui quali principii necessari dell'intelligenza e del linguaggio, poi si mise a mano a mano l'opera dell'uomo fecondatrice di germi sì preziosi, e ne vennero le cognizioni e le lingue che troviamo nella storia dello spirito umano. Gli uomini sopra tanta materia han molto fatto e molto faticato; ma il *modello, il tipo primo, non l'han mica inventato, bensì semplicemente ricevuto*. L'imitazione dà poi all'infante il linguaggio, e quel poter parlare come tutti gli altri, i quali ha già sentito parlare; sì che per la memoria si ha *appropriato la parola e il segno*, che egli piglia ad usare (1). La scuola teologica, o signori, non fa adunque che riferire al primo uomo, quel che avviene sotto l'esperienza di tutti: la parola, dice il Bautain, entra per l'udito, e s'apprende per l'udito, e bisogna assolutamente che qualcuno abbia parlato al primo uomo, perchè egli avesse potuto parlare (2). Se non che, l'uomo che fu primo non ebbe altri dinanzi; e però senza l'origine divina del linguaggio, noi saremmo in un circolo senza via alcuna d'uscirne, e si dovrebbe disperare di una quistione così rilevante. Il Cousin combatteva appunto la dottrina della scuola teologica, ed notare che per questa dottrina si fa produrre l'uomo dalla parola, quando all'opposto è l'uomo che produce la parola dando l'intelligenza ai suoi segni naturali, col fermarli volontariamente, e appropriarseli e *renderli significativi*; ciò che vuol dire produrre quel che si dice *parola, essendo ogni ripetizione volontaria una vera produzione*. Creare il linguaggio pertanto è dell'uomo, e sta nel rendere intelligibile il segno naturale sensibile. Ma, la dottrina del Cousin ci porterebbe a domandare: quando adunque l'uomo si avvide di aversi fatto un linguaggio? come si formò questo linguaggio senza un linguaggio anteriore; essendo il linguaggio necessario per il linguaggio, e la società per esso,

(1) V. *Cours de Philosoph.* t. II, p. 160, 67, Bruxell, 1834.

(2) V. *L'Esprit humain et ses facultés*, tom. deux; ch. VII, § 109 Paris. 1837.

come esso linguaggio per la società? L' uomo ha sempre parlato, dice il Renan; non c'è storia di quest'opera di formazione: e di più, le lingue antichissime hanno un che di comune appartenente ad una lingua primitiva che dovette usarsi dalla famiglia umana prima delle sue divisioni sulla superficie della terra, non molto posteriori alla prima comparsa che l'uomo fece su questo pianeta. Io non credo che oggi il Cousin parlerebbe più d'una istituzione umana del linguaggio; dopo i tanti studi di filologia comparata, e dopo la stessa teorica del Damiron, e quest'ultima del Renan (1). Nè dico che la parola è necessaria pel pensiero; e senza la parola il salvaggio non avrebbe quindi potuto pensare, e senza pensare inutilmente gli si attribuirebbe la creazione del linguaggio. Senza segni, come si è detto a principio, il pensiero non potrebbe fermare i suoi atti stessi, nè gli obbietti pensati: la riflessione che ci fa accorti del pensiero, sì che senza di essa si potrebbe pensare, ma non sapremmo di pensare, è il pensiero che pensa sè stesso sotto una forma, che è il sensibile necessario all'intelligibile. Togliendo adunque i segni che sono il linguaggio, e tra i segni la parola che è il linguaggio, siccome si è detto, appropriato al pensiero; il pensiero riflesso va via; e se pur si pensa, non è quel che resta il pensiero che si conosce, si manifesta, si studia, può inventare qualche cosa, e massime i segni che mostrino

(1) Fa meraviglia come nell'ultima edizione dei *Primiers Essais de Philosophie* del 1862, sia stato lasciato dall'illustre autore il *frammento*, *du Langage*, in cui va appunto sostenuta questa dottrina; come fa meraglia pur oggi come il Withney abbia potuto credere che la sua *selezione* del linguaggio, opposta alla teoria dei tipi fonetici del Max Muller, non ripeta in sostanza la dottrina della invenzione umana del linguaggio. La *scelta* non si fa senza una *ragione*, e se non si fa con ragione non è *scelta*, ma *caso*. Del resto il Withney riconosce che senza la società la voce articolata di un individuo non sarà mai favella; che l'uomo ha avuto sempre un linguaggio; che l'uomo è l'unico possessore del linguaggio; e che esso linguaggio è appreso, non ereditato o fatto, dall'individuo. V. *La vita e lo sviluppo del linguaggio*. c. 1. 2. 14. Milano, 1876.

idee, notizie, affezioni, relazioni avvertite, cioè il discorso interiore della mente con le sue generalità, attinenze, conseguenze, opposizioni e armonie. Prima di parlare agli altri, noi dobbiamo parlare con noi stessi; e quest' atto del pensiero riuscirà impossibile senza un segno che valga a fermare il pensiero, a contornarlo, a metterlo e presentarcelo, come dice il Gioberti (1), in una cornice, la quale è la parola. Se il pensiero adunque pel suo esercizio riflessivo ha bisogno della parola, e la parola non può inventarsi come linguaggio senza cosiffatto esercizio del pensiero, sì che la parola, secondo il citato Rousseau, *ci sembra necessaria per stabilire l'uso* della parola (2); se gli uomini non hanno parlato se non perchè sentirono parlare il primo uomo; e se questo primo uomo non poteva da sè inventare il linguaggio, ma pur parlò; resta che dovette anch'egli ricevere il linguaggio, e non ricevendolo da altri uomini perchè primo, ebbe la parola dal Creatore, cioè parlò per virtù soprannaturale; tantochè il liguaggio è d'origine divina. I dati dell'esperienza positiva e negativa ci portano, dice il Bautain, a dover dire, che, il primo uomo non parlò se non perchè gli si parlò; egli non poteva inventare la lingua, e quindi dovette riceverla da un essere superiore. Il Creatore, creando il primo uomo animò il corpo per la vita, e vivificò l' intelligenza per la parola: essendo l'anima umana chiusa in un corpo, addomandavasi per giungere ad essa una forma analoga, che nel sensibile contenesse l'intelligibile: questo segno o simbolo dell'idea, del pensiero, è appunto ciò che si dice linguaggio (3); le cui origini pertanto fa uopo riferirsi a Dio.

I linguisti moderni convengono tutti in questo che l'uomo non è tale se non perchè parla; di maniera che si è fatto del linguaggio articolato il carattere distintivo dell'uomo, e si è detto che l'origine dell'uomo vada insieme coll'origine del linguaggio, dandosi appunto al linguaggio la

(1) V. *Introd. allo studio della Filosofia* L. I, c. 3.
(2) V. *Discours sur l'inégalité des conditions etc.*
(3) BAUTAIN, *L'Esprit humain et ses facultés* tom. deux. p. 153.

virtù di aver fatto passare l'uomo della condizione di bruto alla umana; onde è che si è creduto le scimie essere restate tali perchè non hanno saputo parlare. Se non che, analizzando le forme linguistiche si è conchiuso che i linguaggi umani sieno passati a mano a mano dallo stato monosillabico a quello di aglutinazione, e quindi all'altro d'inflessione; con la differenza che qualche linguaggio ha corso tutti e tre questi passaggi, altro è restato al primo stato monosillabico, e qualche altro si è fermato a quello di agglutinazione. La forma monosillabica consiste in sole radici tutte per sè indipendenti; la forma di agglutinazione si trova composta di radici aggiunte ad altre radici con la posizione di prefissi e suffissi; la forma d'inflessione è fatta dal modificarsi per sè stesse le radici e significare così i diversi modi dell'essere e delle sue relazioni.

Ma le due forme successive dell' agglutinazione e della inflessione sono derivate dalla prima delle radici monosillabiche, nelle quali non si trova, perchè forma elementare, indicazione di persona, o di numero, nè indicazione di tempo e di modo, nè ci si veggono gli elementi della riflessione come le congiunzioni e le preposizioni: e questa forma primitiva si è detta naturale, ritenendola venuta da uno sviluppo di organi vocali, nel modo stesso come per isviluppo di altri organi della forma umana sia appunto comparso l'uomo. La quale teorica però si lega all' altra della trasformazione delle specie, stantechè fa nascere il linguaggio da una evoluzione necessaria e organica, come tutti gli altri fatti psicofisiologici della vita umana.

Intanto, le difficoltà medesime che si son fatte alla teorica della invenzione umana del linguaggio tornano in campo per quest'altra teoria. La quale non è confermata dai fatti dell' esperienza. e non potrà mai spiegare come il linguaggio monosillabico rudimentale, che è segno d'idee generalissime, potè nascere in uno stato quando l'uomo appena cominciava a distinguersi dagli altri bruti, sicchè non avrebbe mai potuto avere tanto sviluppo d'intelligenza quanto ne fosse stato richiesto per comprendere le idee generali; conciossiachè l'animale affezionato dalle

impressioni sensibili non può altro sentire se non ciò ch'è particolare e lo tocca immediatamente.

Il Max Muller nelle sue *Letture sul linguaggio* credette meglio che il problema dell'origine sia da ritenersi come superiore all'intelligenza dell'uomo, e però non facilmente risolubile. Noi, dice questo dotto linguista, non possiamo affermare il modo come il linguaggio sia comparso in un dato tempo e in un dato luogo. Veramente fra l'uomo e il bruto esiste una grande barriera appunto per la parola, della quale l'uomo è stato sempre possessore, e il bruto non ha mai goduto; l'uomo ha parlato e parla in tutti i tempi e in tutti i luoghi; quando il bruto non ha mai pronunziato alcuna parola in alcun tempo e in alcun modo. Il linguaggio, segue a dire il Max-Muller, è il nostro Rubicone, e niun bruto oserebbe passarlo (1).

Alla dottrina poi che, seguendo le ipotesi della organogenia darwiniana, ritiene il linguaggio come un fatto che sia avvenuto per caso o per isforzo meccanico, si domanda perché ugualmente non sia toccato ad altro animale della forma antropoide; e perché trovandosi conformato il cervello delle scimie assai somigliante a quello dell'uomo, non siasi potuta per tanti secoli anche la scimia sia per *selezione* naturale, sia artificiale, o per piega accidentale, fatta naturale al cervello, innalzare ad uomo parlante. La favella, segue il citato Max-Muller, è la qualità specifica dell'uomo, come la manifestazione della ragione è l'attuazione di quella interiore facoltà che è detta facoltà di parlare.

Né veramente ci sembra più fortunata la teorica della formazione progressiva del linguaggio per la onomatopeja e per la interiezione; stantechè questa ipotesi porterebbe la parola primitiva assai astratta e assai comprensiva, mentre [illegible] dovrebbe essere tanto più sem- [illegible] lo sviluppo intellettivo [illegible] parola.

(1) [illegible] I e IX Mi-

Le radici, secondo il Max-Muller, sono come i tipi primitivi della parola, per la quale indi per modificazioni di suoni e per condizioni diverse di luoghi e di tempi, giunse a stato sempre più compiuto e con diversità di linguaggi e favelle. Le quali radici non dovrebbero essere considerate, a giudizio del citato scrittore, come astrazioni intellettive, bensì come espressioni proprie dello stato interno dell' uomo, il quale si rivelerebbe in esse radici come nel germe della favella umana. Onde è che trasferendo la quistione della parola alle sue radici, si sono per queste rinnovate le stesse ipotesi della onomatopeja e della interiezione, ritenendo sempre il fatto del linguaggio come fatto spontaneo ed involontario, non già come l'effetto di lavoro riflessivo o d' invenzione umana. Chè volendo vedere nel linguaggio una imitazione o del grido degli animali o del suono delle cose, sarà sempre difficile, secondo il Max Muller, intendere perchè i bruti, i quali pur hanno una voce modificabile per imitazione di suoni, sieno intanto senza linguaggio; ovvero dovrà essere conceduto per ragione dell'imitazione anche un linguaggio o al pappagallo o ad altri uccelli ed animali, che giungono ad imitare con molta riuscita i suoni articolati ed inarticolati della voce umana; anzi può dirsi, quanto all'interiezione, che molti animali possono giungere a riprodurre il suono stesso che ha il linguaggio dell'uomo. » Ma nessun procedimento di *scelta naturale* estrarrà mai parole significative dalle note degli uccelli o dai gridi delle bestie (1).

Quello adunque che porta una profonda separazione tra l'uomo parlante e i bruti non parlanti, sono le idee, che vengono espresse con suoni particolari, le quali idee si trovano appunto nelle stesse radici, sieno anche monosillabiche, in maniera che i suoni della voce umana si tengono come parole, e non come semplici suoni, cioè, come segni fonetici del pensiero. E pertanto la parola è una facoltà dell'uomo congiunta con l'altra facoltà del pensiero, di maniera che l'uomo si trova e pensante e parlante nel

(1) V. Max Muller, *Letture* cit. IX. p. 359.

tempo stesso. Senonchè i filosofi che hanno ritenuto la origine umana del linguaggio hanno fatto pur quistione se il linguaggio sia nato da appellativi ovvero da nomi generali; e la scuola del Lock cogli Scozzesi ha creduto il linguaggio originato da nomi particolari; quando il Leibnizio all'opposto ha sostenuto che i termini generali sieno necessari alla essenziale costituzione del linguaggio. Or il Max Muller ha tentato di conciliare queste due dottrine opposte provando che nella voce stessa che significa una cosa individuale fu contenuta qualche cosa di generale. Ad esempio quando fu detto *antrum* la *spelonca*, si significò ciò che è *dentro* o nell'*interno*, sicchè *antrum* è lo stesso che *internum*. In sanscrito *antar* significò *fra* e *dentro*; e così la parola *nome* si trova in sanscrito *nâma*, in latino *nomen*, in gotico *namo*; e *naman* per *gnâman* si conserva nel latino *cognomen*, fognando la g come in *natus* invece di *gnatus*. Quindi si vede che *nâman*, *gnaman*, *nama*, *nomen* derivarono dalla radice *gna* (conoscere); e significarono originariamente il segno mediante cui con la parola conosciamo una cosa. L'uomo in sanscrito si dice *marta* e *martu* significa *mortale*; così un'altra voce in inglese per l'uomo è *man*, e la radice *man* significa *pensare*, onde abbiamo in sanscrito *manu*, pensatore, e quindi *man* l'uomo o *il pensante*. Intanto queste relazioni profondamente studiate non risolvono tuttavia la quistione gravissima come potè il suono esprimere il pensiero , o come le radici divennero segni d' idee generali; come l'idea astratta del *misurare* sia espressa col *ma*, l'idea del *pensare* col *man*, o come *ga* giunse a significare l'andare, *sta* lo stare, *sad* il sedere, *dâ* il dare, *mor* il morire, *char* il camminare, *kar* il fare? Il Max Muller si prova a rispondere sul proposito che le quattrocento o cinquecento radici che restano quali elementi costitutivi nelle varie lingue, non sono interiezioni nè imitazioni, ma sono tipi fonetici, prodotti da un potere inerente all'umana natura, ed esistono, siccome direbbe Platone, per la natura stessa, quand'anche si volesse aggiungere che dire con Platone « per natura » valesse lo stesso di dire *per mano di Dio*. Vi ha una legge che si trova per tutto ed è che ciascuna cosa

manda un suono suo proprio. L'uomo sta superiore a tutti gli altri esseri organici e viventi perchè possiede la facoltà di dare una espressione sensibile particolare alle concezioni razionali della sua mente (1). La quale espressione, con la sua facoltà, fu nell' uomo, a detta del Max Muller, come un istinto razionale irresistibile siccome ogni altro istinto. Ed è per questa ragione, cioè in quanto che il linguaggio è prodotto di uno speciale istinto, che appartiene al regno della natura A questa dottrina del Max Muller si è opposto ultimamente il Whitney, sostenendo che il linguaggio, il quale è *proprio* dell'uomo, sia intanto un prodotto dello sforzo che fu fatto dall'uomo per manifestare agli altri il suo interno, i suoi pensieri, servendosi meglio che di altri mezzi della voce, i cui suoni a mano a mano divennero parole, così che tra la rappresentazione grafica (per figurare), la mimica (per gesti), e la fonica (per suono), restò quest' ultima come la più conveniente al pensiero umano (2); applicandosi di questo modo anche al linguaggio la legge di *selezione*, la quale il Darwin ha voluto applicata all'esistenza di ogni essere organico. Alla produzione del linguaggio sono concorse, dice il Whitney, più facoltà, e non è vero che ragione e linguaggio sieno nell'uomo una cosa stessa. Più che un istinto o un fatto congenito, il linguaggio deve considerarsi come un *risultato storico*. L' imitazione fu per il Whitney parte assai rilevante nella formazione del linguaggio; ma non tutto deve essere riferito ad essa: i gridi naturali furono solamente la base dello svolgimento ulteriore della parola, e quando nella voce l'uomo trovò il miglior mezzo di espressione cominciando con la radice, quello che fu istintivo, cioè l'uso della voce, divenne intenzionale e convenzionale, cioè, *parola*, per lo sforzo o il desiderio della comunicazione, e per una *selezione* naturale tra la rappresentazione grafica, la mimica e la fonica. Questa dottrina del Whitney si allontana assai più di quella del Mux Muller dalla

(1) V. *Letture* cit. IX p. 391-393.
(2) *La vita è lo sviluppo del linguaggio*, c. 1 e 14 ed. cit.

dottrina della scuola teologica, e si accosta molto alla dottrina degli enciclopedisti dell' invenzione umana del linguaggio, fondandosi come si vede sulle ipotesi del Darwin, pur riconoscendo che se non si fa derivare l' uomo da organismi inferiori per la trasformazione delle specie, allora ha piena ragione la dottrina della origine divina del linguaggio. Ond'è che tutto il libro del Whitney sulla vita e lo sviluppo del linguaggio presuppone le teorie Darwiniane. Senonché, o si accoglie la teoria dei tipi fonetici naturali, o questa recentissima del Whitney della *selezione naturale* fra le diverse rappresentazioni che l' uomo potè usare per manifestare il suo stato interiore, ritorna sempre la domanda: perchè o i tipi fonetici non si riproducono più naturalmente, o lo sforzo ad usare della voce come espressione dell'interno, non sia più naturale all'uomo, tanto che se non sente parlare egli non parla? Senza la risposta a questa domanda il problema del linguaggio sarà sempre insolubile, nè è risoluta come crede il Whitney la quistione psicologica se pensiero e linguaggio sieno o no separabili. Pensare, secondo è stato detto, è un parlare basso, e il parlare è un pensare ad alta voce. Il pensiero, disse Platone, è un linguaggio interiore, col quale noi favelliamo con noi stessi; il linguaggio è un pensiero esteriore, col quale noi parliamo agli altri. E però la parola, secondo il citato Max-Muller, può dirsi il pensiero stesso fatto sensibile; sicchè l'uomo pensa e parla simultaneamente e naturalmente. Che se questo fatto della parola istintiva non occorre più alla nostra esperienza, ciò si dice accade perchè la facoltà creativa delle speciali espressioni che hanno composto le parole, non è più durata, ma si è estinta appena diede il suo prodotto e fu ottenuto il fine del parlare. L'uomo, dicono, perde i suoi istinti, poichè non ha più bisogni; e da ciò che l'uomo d'oggi non parla più istintivamente, ma per imitazione, rifacendosi proprio il linguaggio che già esiste, e i cui suoni sono mandati al suo orecchio dai parlanti che lo circondano, dai quali appunto i bambini apprendono bello e fatto il linguaggio che usano. Questa siffatta risposta è data

alla gravissima domanda perchè gli uomini d' oggi non parlino più o istintivamente, o per *selezione*, o per invenzione, quando essi per natura sono gli stessi del primo uomo, e questo dovette già parlare senza che avesse pur sentito altri parlare. Nè si può accettare la spiegazione che una volta che l'uomo parlò o istintivamente, o usando della voce per lo sforzo di comunicare cogli altri, questo istinto e questo sforzo sieno già cessati, perchè più senza scopo. Conciossiachè, la natura umana si ripete sempre la stessa in ogni individuo, e gli istinti naturali al primo uomo rinascono in ogni uomo, perchè della natura stessa del primo. Onde, se il linguaggio fu istintivo dovrebbe ripetersi tale in ogni individuo, o se fu ottenuto usando della voce come degli altri mezzi per comunicare cogli altri, questo stesso sforzo dovrebbe avere in ogni individuo lo stesso resultamento; e quindi dovrebbe appartenere ad ogni individuo un linguaggio suo proprio, e non già egli farsi proprio il linguaggio che sente parlare agli altri acquistandolo per imitazione: molto più che la moderna dottrina *della eredità*, renderebbe assai più facile per la trasmissione della qualità e fisiologiche e morali, la trasmissione come fatto fisiopsicologico del linguaggio, il quale una volta ottenuto o trovato o usato, è un fatto naturale dell'uomo, più che tanti altri fatti e fisiologici e morali.

Il dire che l'istinto speciale del linguaggio sia cessato, perchè cessato lo sforzo a trovare il linguaggio, e con ciò spiegarsi perchè l' uomo d'oggi non parli se non senta parlare; fa credere che l'istinto sudetto e lo sforzo che si voglia, non debbano essere stati cosa essenziale nell'uomo, bensì accidentale: e questa accidentalità non più ripetuta, fa credere non dovere essere stata essa naturale; di modo che si è costretti a ricorrere sempre quanto all' origine del linguaggio a un che di sopranaturale.

Il Whitney opponendo la sua teorica a quella del Max-Muller credette potere sfuggire la grave difficoltà che l' uomo sia uomo per ragione del linguaggio, e tuttavia per avere un linguaggio bisogna essere uomo; la quale sentenza, che è dell'Humbold, richiama la petizion di prin-

capio che trovava il Rousseau nella teoria dell'invenzione del linguaggio, per cui il linguaggio era necessario per il linguaggio, come la società per il linguaggio, e il linguaggio necessario per la società; il che vuol dire la parola essere necessaria per la parola. Il Whitney ritiene che l'uomo abbia potuto avere tanto sviluppo d'intelligenza da crearsi il linguaggio; ciò che per gli antichi non non fu mai conceduto, quando con la stessa voce *logos* significarono *ragione* e *parola*, e con la voce *alogon*, o *non parlante*, vollero dire il *bruto*, a cui non fu dato nè ragione nè linguaggio. E così l'altra teorica dei tipi fonetici, che nacquero come espressioni d'idee o di azioni più generali che particolari, ancor essa suppone senza dubbio nell'uomo uno sviluppo tale d'intelligenza che non può essere ammesso senza l'uso del linguaggio.

Non sappiamo invero quali altre risoluzioni potranno essere date dall'antropologia e dalla linguistica in avvenire sull'*origine* del linguaggio. Ma le risoluzioni date sinora oggi lasciano questo problema come inesplicabile naturalmente; e da ciò il ripetersi sempre degli argomenti, pur sostenuti dall'esperienza, i quali vogliono il fatto primitivo del linguaggio nell'uomo un fatto non naturale, tanto più se accidentale e non essenziale, siccome ha voluto ora ritenere il Whitney; e se non c'è pensiero senza parola, e viceversa, siccome ha ripetuto recentemente il Taine; pel qual filosofo è necessario pel linguaggio il possesso di idee generali, e le radici stesse, da cui vennero le favelle umane, distinguono sostanzialmente l'uomo dagli altri animali, i quali non hanno comune coll'uomo altro che il linguaggio delle *emozioni*, e niente affatto quello della *ragione* (1). Se le indagini della filologia comparata a mano a mano vanno conducendo all'unità primitiva di lingua nella specie umana, così come gli studi di antro-

(1) V. *Note sur l'acquisition du langage chez les enfants et dans l'espece humaine*, nella *Revue philosophique de la France et de l'Etranger etc.* I. ann. p. 5 e segg. Paris 1876.

pologia e di anatomia comparata all' unità di specie (4), nè è affatto conceduto che la differenza di razza porti per natura differenza di lingua (2); la linguistica, pur come scienza fisica, porge ben forte argomento alla dottrina, che ritiene il fatto del linguaggio, per cui l'uomo è uomo, non naturale nella sua origine o istintivo, ma sovrannaturale e razionale.

Ora qual è il connubio tra il pensiero e la parola, nell'uso del linguaggio? Quest'uso troviamo essere spontaneo e riflesso; come spontaneo la parola è usata per imitazione, irriflessivamente; come riflesso è opera della ragione che ha coscienza di quel che avviene nel pigliare il pensiero forma sensibile, oggettiva. La quale servendogli di strumento per manifestarsi e ripensare, s'immedesima quasi per dire con esso pensiero; sì che il pensiero ripetuto si confonde con la parola, e la parola col pensiero; e dalle lingue si può argomentare quali siano gl'intendimenti, i pensieri, non solo di chi parla, ma la maniera tutta di pensare, ovvero la sapienza dei popoli che le parlano, o l'hanno parlate (3). E per questo gli antichi usavano una sola voce a dire *pensiero* e *parola*, LOGOS, o VERBO, che valevano *parola* e *concepimento*, e di più *pensiero* e *parola di Dio*, e *pensiero* e *parola* dell'uomo. Così significavasi il pensiero e la parola umana venire dal pensiero e dalla parola divina, per la rivelazione primitiva e per la comunicazione o ispirazione del linguaggio fatta al

(1) v. QUADREFAGES *L'Espèce, humaine* L. I. ch. IX. Paris 1877.

(2) v. WHITNEY, op. cit. c. X.

(3) V. VICO, *op. cit.* Risp. all'art. X, del t. VIII, del *Giornale dei Letter.*

(4) « nel greco « la lingua » è *logos*; ma *logos* significa eziandio « ragione », ed *alogon* venne scelto qual nome più adatto pel « bruto ». Nessun animale pensa, e nessun animale parla all'infuori dell'uomo. Linguaggio e pensiero sono inseparabili. Le parole senza pensiero sono suoni uniti; i pensieri senza [illegible] nulla. Pensare è parlare basso; parlare è pensare ad [illegible] parola è il pensiero incarnato ». v. MAX MU[illegible] *scienza del Linguag.* V. 292-93. Mil. 1864.

primo uomo. Pertanto, la parola per eccellenza nelle lingue è il *verbo*, perchè in esso si raccoglie tutto il pensiero, e perchè l'essere delle cose o del pensiero non si esprime o manifesta che pel *verbo*; tantochè l'*essere* è veramente il verbo, gli altri verbi non sono che significazione dei vari stati e delle guise dell'essere. Finchè non ci hai verbo non c'è discorso, o manifestazione secondo ragione del pensiero; se non metti l'*essere* esplicito o implicito, non potrai pensare nulla delle cose di fuori; non potrai nemmen dire *io sento*, che vale: io *sono* sensiente, c'*è* qualche cosa da me sentita. Il verbo è implicito nella stessa affermazione pensata, o parlata della personalità, cioè nell'*io*: è il pensiero che afferma il suo essere, e si pone come oggetto e soggetto nel tempo istesso. L'Io del linguaggio riflesso risponde alla asclamazione dello spontaneo: l'*ah! oh! uh!*, racchiudono il verbo, perchè contengono la significazione d'uno stato di essere; ma perchè servono a manifestare i sentimenti appartengono al linguaggio spontaneo, e ci appaiono segni o parole semplicissime, quando dentro portano contenuto il verbo. Nell' obbiettività o subbiettività della parola trovi sempre il verbo; poichè o afferma per la manifestazione la realtà del pensiero a cui fa di forma, o significa una realtà di fuori pensata e parlata, tutte le variazioni e gradazioni che piglia sono relative sempre all'essere, e la parola è viva perchè contiene lo stesso essere: senza l'*essere* non si dà pensiero, e senza il verbo che appunto significa l'*essere* non s'ha discorso. Da ciò, che la parola è capace di svegliare o sviluppare per l'ammaestramento la mente umana; e che la parola sociale è una tradizione di idee; e il primo muoversi della ragione nel fanciullo si fa cominciando dalla fede naturale. che è la vita che riceve la intelligenza per la via della parola. La comunicazione della parola genera la vita spirituale, e il parlante che ammaestra è padre secondo lo spirito dell' ammaestrato: il potere della civiltà sta nella [illegible] parola, ed ove questa si guasta, o è ado[illegible]to, a mano a mano imbarbarisco[illegible]ito si resta occulta, o diffi-

cilmente trova come manifestarsi. La varietà dell'articolazione che fa la varietà dei suoni porta la varietà dei linguaggi: ma la vita in essi più o meno è sempre la stessa: il carattere dei suoni, e il tono della parola non sono che gli accidenti delle lingue; l'essenziale è la voce organica che compone la parola e fa sentire nel soffio la vita dello spirito procreatrice di altra vita, il pensiero che si obbiettiva o si replica in un'altra intelligenza. Il *verbo* adunque col *sostantivo* e coll' *aggettivo* sono la potenza del linguaggio: il verbo racchiude tutto perchè significa l'*essere* che non è in fatto determinato; il sostantivo ci dà la precisa determinazione dell'*essere*; e l'aggettivo ci significa il modo, o la maniera dell'*essere* determinato. Il discorso è l'esplicazione reale subbiettiva significata dal linguaggio, che rivela lo sviluppo e gli atti del pensiero; e fu ben detto che la proposizione grammaticale è la ripetizione nella parola della proposizione naturale. La quale è più vivamente rappresentata nella parola *poetica*; ma più esattamente e con pensata maniera nella parola *prosastica*; le due variazioni generali dei linguaggi; per le quali nell'una forma si trova più di spontaneità, nell'altra più di riflessione, rispondendo così alla *poesia* ed alla *filosofia*, che sono le due più alte significazioni del pensiero umano.

In quella prima espressione del pensiero, nella quale per la parola si pronunzia uu giudizio, che già costa del sostantivo, del verbo, e dell'aggettivo, e la logica dice di *soggetto*, di *copula*, e di *predicato*, si ha di già l'uso della parola como strumento del pensiero per modo riflesso; e siamo nelle ragioni della logica, sia naturale, sia artificiale.

Adunque:

1.

Il pensiero ha bisogno di uno strumento per manifestarsi, ripensarsi, o comunicarsi: questo strumento è il linguaggio.

2.

Il linguaggio non è invenzione dell'uomo; perchè l'uomo

non parla naturalmente, ma lo impara per imitazione da altri uomini: non è un fatto fisiologico della natura umana, o istintivo, perchè questo fatto non si ripete spontaneamente, come si crede dover essere avvenuto allora quando l'uomo da non parlante si trovò parlante. La linguistica e la filologia comparata non potranno mai risolvere il problema del linguaggio senza ricorrere a un fatto primitivo sovrannaturale. L'uomo parlò non per istinto, o per invenzione, ovvero per *selezione* di segni, ma per ispirazione, dalla quale ebbe sia i tipi fonetici, sia gli elementi della lingua primitiva, onde si composero le varie lingue della famiglia umana, e colla vita dell'umanità si è andata e si va svolgendo la vita del linguaggio.

3.

Il primo uomo non poteva impararlo da nessun' altro uomo, perchè egli era il primo degli uomini; ma, poichè gli altri uomini hanno parlato, egli dovette parlare, e parlò adunque per fatto superiore alla natura umana; o ricevette la parola da chi ebbe l'essere. L'essere l'ebbe dal Creatore, e così ebbe anche da Dio creatore la parola.

4.

Questa ispirazione della parola ricevuta dall'uomo portò con seco delle idee, perchè la parola non sta come segno senza la *cosa* significata: onde la prima ispirazione della parola all' uomo fu una rivelazione di idee, come è sempre una rivelazione la comunicazione che fa della parola la società umana al bambino.

5.

Il linguaggio è spontaneo e riflesso, perchè il pensiero prima di uscir fuori nella forma sensibile pensa sè stesso. Ove comincia la parola riflessa, l'infante già ha cominciato a far uso di sua ragione. La parola scientifica appartiene al linguaggio riflesso, e perciò è meno imperfetta, più propria, e immedesimata quanto più col pensiero.

6.

Senza la parola, il pensiero, mancando di strumento adequato, non potrebbe ripensare i pensabili, e quindi non avremmo i principii della scienza. Il linguaggio adunque necessario al pensiero, è una necessità per la scienza. E perchè debba manifestare nettamente il pensiero, la proprietà del linguaggio è eziandio pertinenza della logica, non potendosi già studiare il pensiero senza studiare pur lo strumento per cui si manifesta, che è il linguaggio.

7.

Dalla logica nascono i principii della grammatica, e però si può dire essere nella logica la filosofia delle lingue.

LEZIONE V.

DEL PRIMO LOGICO

Lo studio del pensiero non nella potenza, ma nell'atto suo che lo fa a noi concreto e determinato, porta con sè la questione del *primo logico*, cioè del primo obbietto del pensiero, o della materia del primo atto della nostra intelligenza: questione difficilissima, e di tanta importanza che da essa dipende l'avere la scienza questo o quell'altro avviamento, il riuscire all'idealismo e al psicologismo, ovvero al realismo e all'ontologismo. Saviamente s' avvisava quel filosofo che riferiva gli errori di molti sistemi filosofici a questo non sapere, o almeno non avere coscienza riflessa e pensata del primo momento del nostro pensare e del nostro esistere, il che Dante diceva *lo intelletto delle prime notizie*. Ma, appunto per tanta importanza di questione, e perchè tanto ne dipende la vera e la falsa filosofia, è nostro debito, o carissimi giovani, di trattenerci pur noi intorno a questo *primo logico*, che è materia del primo atto di nostra intelligenza, ossia del nostro primo pensiero; ed è in noi quel lume per cui ci riescono intelligibili le cose, e sono possibili i nostri giudizii.

Quando si considera che non c'è nè può darsi pensiero senza cosa pensata, nè attuazione di facoltà senza materia su cui si attui la potenza, e della quale s'investa l' atto; ci pare di non dovere stentare ad aver conceduto che l'essere è il primo nel pensiero, nè il nulla può mai pensarsi per sè stesso, mancando con la negazione dell' essere termine e materia al pensiero. Gli scolastici ritennero che l'*ente* o il vero *comune* sia l'obbietto dell'intelletto, ovvero che l'*essere* sia forma universale della mente (1); così come insegnavano universalmente che l'*ente* e il *vero* si convertono », e « la ragione del vero segue la ragione dell'ente », e che « non può formarsi enunciazione se non dell'ente, perchè è necessario che quello, di che si forma la proposizione, sia appreso dall'intelletto; onde è manifesto che ogni vero è in alcun modo ente (2) , e « quello poi che primamente l'intelletto concepisce quasi notissimo e in cui risolve tutte le concezioni, è l'ente (3) » ; stante senza qualcosa che la ponga in atto la intelligenza non poter uscire dalla sua potenza (4). Ma , qui appunto comincia la questione tra' filosofi: cioè, quest'essere senza cui non può darsi l' atto cogitativo o il pensiero , è il nostro essere stesso; ovvero altro essere che non siam noi, per l'apprensione del quale torniamo sopra di noi , e ci affermiamo soggetto dell'atto cogitativo, mentre l'essere di fuori n'è obbietto? Onde viene questo lume che ci fa intelligibili le cose, *inserito in noi per natura*, secondo S. Tommaso, principio del conoscere, a detta di S. Agostino (*principium cognoscendi*), e verità *onde ogni ver deriva* , come disse il Poeta? Amedeo Fichte, dietro i passi del Kant, come questo filosofo andò dietro le tracce di Cartesio , pose per principio che il nostro *io* intanto che è *si pone*, e intanto

(1) S. Tomm. [illegible] *Tomi.* 1. LV. 1. « Intellectus autem huma- [illegible] *Summ. contra Gent.* L. III. c. 25.
[illegible] art. 1. trad. del Rossi, *Opu-* [illegible]
[illegible] Op. cit. p. 204.

che *si pone* egli *è*; il che vale a dire, il primo logico è l'*io son io*, *a=a*, postosi come *agente* e *prodotto* nello stesso tempo della sua azione; come soggetto e predicato identico di un primo giudizio che è pure primo fatto; essendochè « il *me* pone primitivamente e assolutamente il suo proprio essere. » Indi, segue a dire il citato filosofo, dopo quest'assoluta affermazione, il *me* pone il *non me*, come sua opposizione, e in virtù della sua identità: sì che « l'essere opposto in generale è posto dal *me* assolutamente » (1). Dapprima, secondo questo processo fichtiano, non si pone altro che il *me*, e si pone assolutamente: però l' opposizione al *me* è pure assoluta; e l'*a=a* che è la formola dell'affermazione primitiva del *me*, vale in sè stessa eziandio—*a*=—*a*; cioè—*me*=—*me* (p. 17). Se non che, pel filosofo alemanno il *me* e il *non me* hanno identità nella coscienza, e questa identità fa la sintesi cogitativa della tesi e della antitesi, che si hanno nel pensiero, appena il *me* è stato posto da esso stesso *me*, e già si è limitato (o determinato) per la coscienza e la riflessione (p. 22 e segg.) Ma, che cosa sarebbe quel *me puro* che *non é punto qualche cosa;* e quel *non-me* che per opposizione al *me puro* e assoluto, è anche *assolutamente nulla*? Un primo logico di questa fatta non potrebbe ridurre in atto la facoltà intelligente, e sarebbe un simile atto pensiero senza pensiero, perchè senza l'essere.

All'opposto del Fichte, Guglielmo Schelling, o signori, pose il primo logico nel primo opporsi del *non io* a se stesso, ritornando sopra di sè per l'intuizione sua stessa, che viene all'atto spontaneamente: il primo logico schellinghiano è l'intuizione assoluta, per il cui il necessario o il *puro razionale*, così detto, pone la prima determinazione, ovvero uno stato *empirico* (2). Il primo logico debba essere *contenuto* e *forma* della conoscenza; e nel trovare cosiffatto punto o *atto indispensabile* della prima conoscen-

(1) v. FICHTE, *Doctr. de la Science*. p. 8-9-15. Paris 1845.

(2) v. SCHELLING, *Philosoph. di M. Cousiu*. App. all'*Idealisme trascend.*, p. 389. Paris, 1842.

za, si riduce per lo Schelling il problema che indaga il principio della cognizione (1). Nella risoluzione del qual problema è da avvertire che non si può supporre un principio formale e logico senza un principio materiale o reale, e viceversa; e che se per principio formale si può avere per es. *a*=*a*, o l'affermazione della identità tra *a* ed *a*; questa affermazione logica sta sulla sintesi *a*, che è il dato reale o materiale, primivo, e non riflesso. Nel quale dato o principio, l'affermazione logica è incondizionale, risolvendosi essa in questa *io penso* A *che è* A, o *pensando* A *io non penso altra cosa che* A (p. 30). Il che vale a dire, il primo logico è l'identità del pensiero incondizionato spontaneamente rappresentantesi a *sè* stessa; e poichè l'incondizionato è l'assoluto, il primo logico è l'intuizione dell'identità assoluta, nella quale « l'obbietto e la sua rappresen-« tazione sono primitivamente, assolutamente, e senza al-« cuno intermedio, una sola e stessa cosa » (p. 33). Da ciò l'identità, o signori, che antecede al soggetto e all'oggetto, allo *spirito* e alla *natura*; la medesimezza tra l'obbietto della intuizione e il principio intuente; di ciò che è rappresentato, e di ciò che sel rappresenta. La manifestazione della quale identità è nel fatto della coscienza, in cui appunto si trova la soluzione del problema, e il primo logico che si è cercato, e sta già nell'atto in cui il soggetto e l'oggetto del pensiero sono una sola e stessa cosa (p. 34); e il *me* conoscendosi si produce, e si rende atto della conoscenza. Se con parole un pò più chiare e comuni si volesse altrimenti significare il concetto dello Schelling, si potrebbe diro che il primo logico per questo filosofo è adunque la prima determinazione che l'identità assoluta conosce di sè stessa, con cognizione spontanea, intuitiva e non scientifica, trascedentale e *pura*, non ancora sperimentale e fenomenica. Pentanto, il principio scientifico meglio che un teorema, è un postulato, su cui va costrutto il *me*, « non come determinato di questo o di quel modo, ma come un *me* in generale che s'è fatto da per sè stesso » (p. 41).

(1) V. Schelling, *Système de l'Idealis. transcend.* p. 26, ed cit.

In tutta questa apparente gravità di speculazione che altri, o giovani carissimi, non a torto direbbe sfarzo di metafisicheria, lo Schelling cadde nel difetto che notava a proposito dell'Hegel, cioè di dir cose che assai si scostano dal comune pensare, e non hanno quella chiarezza cui debbe sempre guardare anche il filosofo più sottile che si voglia. Poi, questo primo logico schellinghiano, che non è se non la prima coscienza che avrebbe di sè e affermerebbe l'essere che ancora non sia nè soggetto nè oggetto, nè *spirito*, nè *natura*, essendo per sè *identità* assoluta de' contrarii; porta alla conseguenza che l'anima individua non sia che una *nozione* di Dio; o, come diceva il nostro Vincenzo Miceli, un *modo* della cognizione *estrinseca* o *sperimentale* e *fenomenica* della Forza agente in continua novità (1): e dà di più che l'intuente e l'intuito siano identici, benchè, come indeterminati e *puri*, non abbiano realtà nè l'uno nè l'altro, ma siano solamente astrazione e nulla più.

La quale astrazione, giusta il giudizio dello Schelling medesimo dato sulla filosofia hegeliana, fu presa appunto da Giorgio Hegel come primo logico e primo ontologico nello stesso tempo; tanto che si disse per questo filosofo che il primo della cognizione sia una negazione, cioè l'ente senza l'ente, o meglio l'*entenulla*; non avvertendo che per questa negazione, chiamata indeterminazione dell'essere, *idea pura*, già manca l'obbietto del pensiero, e col mancare dell'obbietto è necessità che scomparisca il pensiero medesimo. Il primo logico dell'Hegel, o signori, è una illusione, la quale si compiace quel filosofo di chiamare *idea assoluta*, quasi volesse farsi scherno del senso che comunemente si dà e all'idea e all'assoluto, o meglio, volesse scherzare con una siffatta creazione di sua fantasia, che rappresenterebbe il vuoto dell'essere e la contraddizione nella identità dell'essere e del non essere.

L'Hegel trova contenere una determinazione, e però non

(1) v. *Il Miceli o l'Apologia del sistema* etc. *Saggio storico di un sistema metafisico,* p. 115 e segg. Pal. 1865.

essere prime, le affermazioni del Fichte e dello Schelling; le quali contengono un *termine medio*, cioè un termine che esce da altri termini differenti (come nel caso del *me* — *me* sarebbero due termini differenti, tra quali si pone siffatta affermazione, l'*essere* e il *non essere*), e non danno l'*essere puro* senza alcuna determinazione; il qual essere puro « non è che l'astrazione pura, e per *conseguenza*, la *nozione* assoluta, che considerata nel suo stato immediato, è il non essere » (1). Quest'è secondo l'Hegel il *cominciamento*, il *divenire per sè stesso*; le determinazioni indi vengono dal pensiero puro che ha per obbietto lo sviluppo e l'esposizione di esse determinazioni, poste dallo stesso pensiero in forza di una cotal necessità interiore (2). Ma, come si comincia senza materia da poter *cominciare*, ovvero, senza una realtà? L'*essere puro*, in cui il nulla nega l'essere, nemmeno è l'ombra dell'essere, colla quale il nulla potrebbe fare opposizione o equazione: sì che più sfortunato dell'Issione della favola, all'Hegel neanco resta l'ombra da poter abbracciare in cambio della diva, o trattarla, secondo dice il poeta, *come cosa salda*.

Nel qual inganno non sappiamo come potè venire il Rosmini, mettendo per primo logico quella sua *idea* o forma dell'*ente possibile*, la quale parve al filosofo italiano non essere nè l'io del Fichte, nè il non io dello Schelling, nè l'*essere non essere* dell'Hegel, ma ciò che c'è di primitivo nella conoscenza, ed è naturalissimo a tutte le menti, anzi lor proprio lume. Noi non possiamo conoscere cosa alcuna senza che in essa non si consideri l'essere prima d'ogni altro, sì che a ogni qualsiasi cognizione debba precedere la cognizione dell'essere, che appunto è necessità che sia primitiva ed innata, o meglio stia come forma di nostra mente ingenita e naturale, donde passa nell'obbietto appena è da noi affermato. Ma poi se l'essere così primitivo ed innato non può avere alcuna determinazione, la quale gli viene dalle affermazioni speciali che si donano, allora

(1) V. *Logique* § LXXI. Paris, 1859.
(2) V. Op. cit. § *ecl. remarq.* t. 1°, p. 16.

che si afferma dalla mente, o, meglio, è conoscinta qualche cosa; una tal forma o primo logico non rappresenta che l'essere universalissimo, comune, meramente *possibile*; capace di essere riferito ad infiniti obbietti, e atto a potersi egualmente terminare, benchè diversamente, in Dio e nelle creature: nè è altro per sè che un astratto, poi veduto in concreto nella cognizione de' singoli esseri. Così questa forma logica innata e però primitiva spiega le idee e i giudizi; e dà quel che ci sia di vero nel kantismo che troppo ammise d'innato; quando tutte le categorie kantiane si possono ridurre alla sola dell'essere, o dell'*essere possibile*; e accusa la falsità dei sistemi che non danno nulla d'innato, ma fanno cominciare la cognizione dalla sensazione, senza attendere che il sentimento è nulla, nè può darsi senza che sia informato dall'idea dell' essere per sè indeterminata, generalissima, astratta, meramente possibile. Intanto, se la cognizione speciale non risulta se non dalla determinazione di questa idea, riferita alla materia del sentimento, pare che o la materia sia stata posta come avente l'essere, e allora non ha luogo l'applicazione della forma mentale; o veramente che sia questa forma che ci dà l'obbietto della cognizione; e allora se la forma non è che possibile, astratta, generalissima, soggettiva, non usciremo mai da una cognizione di tal natura, e l'idealismo ne è leggittima conseguenza, siccome faceva notare il Gioberti nell'esame minuta della dottrina rosminiana. Ma il Rosmini che non intendeva riuscire a siffatte conseguenze, volle salvare il suo sistema da questi corollari, e dà alla forma dell'*ente possibile* i caratteri eziandio di obbiettiva, necessaria, assoluta, divina: benchè, per iscampare l' idealismo si potrebbe così rompere nel panteismo, ponendo le cose non essere altro che determinazioni e termini dell'ente, che è in tutto, e senza cui nulla nè può conoscersi nè sentirsi. Il primo logico rosminiano, o signori, è necessità che o sia nulla, essendo tale il possibile meramente possibile; o sia tutto, pigliandosi come obbiettivo, assoluto, e necessario (1). Non mancò il Rosmini

(1) V. *Nuovo saggio et.* Sez. V. Parte I.

di difendere la sua idea dell'ente possibile dalle fortissime opposizioni che gli mosse il Gioberti: nè mancò di distinguere il conoscere d'intuizione da quello di percezione, di maniera che « l'essere in universale è il primo « conosciuto per intuizione; e il corpo è il primo « conosciuto per percezione » (1): ma il corpo non è inteso che per l'essere in universale, e quindi sempre resta per primo logico la forma dell'ente possibile, detta pur *forma della intelligenza*, perchè rende *possibile e sussistente* il nostro intendere. Nè so che sostegno possa recare al fondamento del sistema quel dire che per l'ente possibile s'intenda la pensabilità logica e metafisica, o l'intelligibilità dell'essere, che così solamente può essere *oggetto* di nostra mente: quando l'essere *intuito* che è il primo termine del pensiero o che è l'*idea* primitiva, non è sempre che un essere generalissimo, solamente pensato in sè e che può essere *realizzato*, ma è a noi presente come *ideale*, non come *reale* (2). È verissimo che il reale non può essere pensato, se non sia *oggettivato*, cioè contemplato nell'idea, la quale è esso stesso reale intuito o conosciuto: ma ci debba essere un che di concreto, e non sarà mai *oggetto*, *idea*, un possibile come possibile. Egli stesso il Rosmini è costretto a confessare che, « non si dà ente che sia mera « potenza, la quale è piuttosto un che negativo, e perciò « *un non ente*, anzichè *un ente* » (3). Che sarebbe adunque la idea dell'ente possibile? una idealità senza la realtà, solamente esistente nel nostro intelletto; e perchè senza alcuna determinazione, sarebbe una materia non materia del pensiero, un essere pensato insieme alla sua negazione; o al più l'intelligibilità astratta, una pensabilità, che senza il soggetto cui si riferiscono, non potranno mai essere il primo logico, il quale necessariamente dev'esser concreto e rappresentativo, non astratto e puro, siccome

(1) V. *Psicologia*, vol. I, p. 154.
(2) V. *Psicologia*, vol. II. p. 132-33.
(3) V. Op. cit. v. II, p. 132.

è facile alla mente poi lavorarlo sui dati primitivi della cognizione (1).

Così pel Rosmini, o signori, il primo logico non riuscì convertibile nella sua teorica, che pur fondava sulla dottrina di S. Bonaventura, col primo ontologico: poichè, benchè la *idea* sia l'*essere intuito*, quest'essere è meramente possibile, non attuale e reale; e noi per cammino inverso ascendiamo all'ente primo, di cui sarebbe un'immagine l'essere generalissimo, ma non lo rappresenta se non quando è pensato senza termini, cioè nell'assoluta sua attuazione, e non più nella mera possibilità che per natura ci rappresenta. Questa ragione dispajata de' due ordini della conoscenza e dell'essere che il Vico trovava paralleli, e così li fermava in quella degnità della Scienza Nuova, *l'ordine delle idee dee procedere secondo l'ordine delle cose*; credette il Mamiani potersi anche sostenere, secondo pensava il Rosmini e con esso tutti i psicologisti; e però disse andar distinti e separati l'assoluto logico dall'ontologico, essendochè « nella filosofia naturale il primo è da collocarsi là dove natura il « vede e il contempla, cioè a dire nell'assoluto metafisico: « invece, nella filosofia teoretica il primo dee venir rav« visato nell'assoluto intellettuale e logico, e però rispetto « l'ordine puro dimostrativo, il primo ente è di necessità

(1) La nostra discordanza intorno alla natura del primo logico, o all'idea dell'essere, dal Rosmini, non sarà certamente presa come segno di poco rispetto a tant'uomo, che crediamo sia stato la mente più poderosa che abbia avuta l'Italia nelle discipline filosofiche e morali dopo S. Tommaso, e pel quale l'Italia non ha da invidiare ne' nostri tempi o la Germania o la Francia. Se ci è parso di non poter accettare la teorica dell'*ente possibile*, non è pertanto che non riconosciamo nel Rosmini e l'autore di un sistema filosofico vastissimo, quanto ardito tanto inteso ad una speculazione concordante colla teologia cristiana, e un filosofo, il che è molto raro, tanto dotto quanto pio. Onde e che se nel corso di queste lezioni qualche volta parliamo di *errori* del Rosmini, non intendiamo mai offendere le intenzioni dell'illustre e venerato filosofo.

« un vero dedotto » (1). Se non che, dove l'illustre filosofo vivente pose che il vero non istà senza l'ente, e le cose ponno sussistere senza le idee, non le idee senza le cose, attesochè alle non precedono certo in ordine logico il rappresentato (§ XVIII), là senti la forza che faceva alla sua mente l'ordine stesso naturale; e per sua stessa sentenza è necessità che il primo della filosofia teorica sia lo stesso che l'altro della filosofia naturale; nè ci sono due assoluti, ma uno che è intellettuale e reale nello stesso tempo, primo logico e primo ontologico (2). Il quale primo ontologico essendo Dio, che è la ragione di ogni essere, è nel primo svolgersi del nostro intelletto affermato con certa comune e confusa cognizione, che indi per la riflessione si fa chiara e dimostrativa (3); e ciò perchè tutte le cose hanno il loro essere dal primo agente, e questo primo agente che è l'assoluto, può dirsi rispetto alle sostanze create e alle sostanze intelligenti, causa del loro *atto*, in quanto per la partecipazione dell'assoluto esse hanno l'essere, che è appunto l'atto loro (4). S. Tommaso che poneva il principio che *la ragion del vero segue la ragion dell'ente* (5) « come l'ente non può intendersi senza il vero; perchè l'ente non può intendersi senza questo, che corrisponda o sia adeguato all'intelletto », chiamava anche *equazione della cosa e dell'intelletto* la *corrispondenza* dell'ente e dell'intelletto « in che formalmente compiesi la ragione del

(1) V. *Dell'ontologia e del metodo*, § XXI, p. 128-28.

(2) V. *Compendio e sintesi della propria filosofia*, IV — XIII. Torino 1876.

(3) « Est enim quaedam communis et confusa Dei cognitio, quae quasi omnibus hominibus adest; sive hoc sit per hoc quod Deum esse sit per se notum, sicut alia demonstrationis principia, sicut quibusdam videtur, ut est dictum; sive (quod magis verum videtur) quia naturali ratione statim homo in aliquam Dei cognitionem pervenire potest ». S. Thom. *Summ. contra Gentes.* L. III. c. 38.

(4) « Solus Deus est essentialiter ens, omnia autem alia participant ipsum esse comparatur igitur omnis creata ad suum esse sicut potentia ad actum ». S. Thom. *Sum. contra Gent.* L. II. c. 53.

(5) « Ratio veri sequitur rationem entis », *Quaest.* quodlib. q. *de verit.* a. I.

vero, precedendo così la dottrina che vuole identici il primo ideologico e il primo ontologico, e afferma che la prima idea non può essere che della prima cosa. « La prima idea e la prima cosa, dice il Gioberti, a parer mio « s'immedesimano fra loro, e perciò i due primi (il pro- « tologico e l'ontologico) ne fanno un solo » (1), cui dà nome di primo filosofico. L'Ente è questo primo psicologico ed ontologico, o filosofico come lo chiama, considerando insieme riuniti questi due ordini che danno le ragioni della ideologia e della ontologia, o meglio di tutta la scienza. Nè diversamente pare che la pensava il Lamennais (tranne la sostanziale discrepanza della *creazione* per l'uno, e della *limitazione* per l'altro, attribuita all'ente), quando diceva che è una legge necessaria e primitiva, senza cui il pensiero non sarebbe che un vano fantasma, l'affermazione che pone il primo fatto dell'attitività intellettuale, e non contiene che l'atto del credere all'esistenza dell'Essere infinito e dell'Essere finito, il quale senza il primo non va per nulla concepito, nè la scienza può separar questi termini che costituiscono la fede primitiva o la materia della prima affermazione, che nell'essere intelligente pone inseparabili l'esistenza e la *fede* all'esistenza. La scienza sta sopra questa fede a una doppia esistenza simultanea: e ove essa fede si è rotta o spartita pigliando il solo fatto dell'esistenza del finito, o l'altro solamente dell'esistenza dell'infinito, a seconda il metodo soggettivo o oggettivo che si è scelto, per conseguenza si è dovuto venire o allo scetticismo o al panteismo (2). Così, l'idea dell'essere è l'idea primitiva, e l'essere non è astratto, o mera forma logica, ma l'infinito e l'assoluto racchiuso logicamente in ogni idea qualsiasi, e più di tutto nell'idea stessa dell'essere che è anteriore a tutte e comprensiva di tutte (3).

(1) *Introd. allo st. della Filos.* c. IV, vol. II, p. 149-50. Capolago 1845.

(2) V. *Esquisse d'une philosoph.*, t. I, liv. I. ch. III. Paris 1840.

(3) V. Op. cit. tom. I, liv. I. ch. V. ed. cit. p. 41.

Fra le più recenti dottrine sul proposito il Conti ha ritenuto la dottrina dell'*ente universale* di S. Tommaso, interpetrandola quanto più vicina al senso ontologico; stante che questa idea dell'ente universale « a cui mettono i pensieri tutti dell'uomo », contiene le idee di *entità*, di *essenza* e di *esistenza*, e così *l' universale relazione* tra il finito e l'infinito; conciosiaché un'idea rappresentatrice del *mero essere* astrattissimo, val quanto rappresentatrice del nulla, Il nostro divino Poeta diceva: che le cose tutte si muovono per lo *gran mar dell' essere*: or l'universalità dell'idea ci rappresenta quel mare, com'entità, come natura, e com'esistenza o possibilità dell'esistenza (1) »

L'essere adunque per sentenza de' filosofi, o pensato o sentito, o comune o concreto , o possibile o reale, è certamente il primo logico.

Ma, oltre le sentenze dei filosofi che sono il pensare scientifico dell'uomo; che cosa insegna o testimonia il pensare naturale, dove non entra l'errore o il sofisma, ed è parola della natura non ingannevole, ma verace? La natura o il pensare naturale, testimonia eziandio che la prima cosa che deve dar forma e materia al nostro pensiero, il primo termine di nostra intelligenza, è già l'essere: e alle interrogazioni che si farebbero a un fanciullo, *quando tu pensi, pensi qualcosa? e non pensasti pur qualcosa quando la prima volta pensasti?* non avrà a rispondere quasi per istintivo assenso di nostra natura, che, e pensa un che quando pensa, e dovette così pur essere nel suo primo pensiero. Ora seguendo le interrogazioni al fanciullo, noi potremmo pur sapere, lasciando da parte i filosofi co' loro sistemi, se questo primo pensato fosse stato astratto o indeterminato, ovvero concreto e determinato, possibile o reale. Gli si dirà adunque: Quel che che tu dovesti pensare la prima volta potè essere una cosa che non sapesti che fosse; e su cui non ti potesti fermare con la mente, non ti sapendo se fosse un che di vero o pur no; anzi credesti piuttosto non essere cosa alcuna, che essere qualcosa che tu avesti

(1) V. A. Conti, *Il vero nell'ordine*, v. 1. L. 1. c. 3. Fir. 1876.

potuto sapere? essere qualcosa possibile ad essere, ma intanto non essere di fatto, ossia non essere davvero? Il fanciullo forse così interrogandolo non c'intenderebbe più; o se c' intendesse, si riderà delle domande, e francamente risponderà che, quando si pensa qualcosa si deve sapere che si pensa qualcosa; e la prima volta che pensai dovetti pensare qualcosa che era, e non poteva essere e intanto non essere: dirà in linguaggio scientifico, che termine del pensiero dovett'essere il reale, perchè l' essere reale solamente, che è qualche cosa in atto, può mettere in atto l'intelligenza, la quale altrimenti si resterà in istato di mera potenza, e così il pensiero non sarà pensiero. L'essere reale perciò è il primo logico. Ma è l'essere reale che è per sè; o l'essere che non è per sè, detto in scienza relativo e contingente?

Dacapo, o signori, al fanciullo con quest'ultima domanda: se quando la prima volta pensasti dovesti pensare una qualche cosa che era, pensasti pur questa qualche cosa o come cosa che stava da sè, o come cosa che non stava da sè? E il fanciullo risponderà a testimonio del pensiero naturale, che pensare una cosa vale pensarla come è in sè, cioè nella sua natura, e quindi se sta da sè, pensarla che stà da sè, se no, no: che quando si pensa una cosa che non sta da sè, è necessità che si pensi con essa la cosa che la fa stare; e di nuovo così, finchè si giunga a cosa che stia da sè. Poi, siccome viene prima la cosa che sta da sè, e poi quella che non sta da sè, perchè si appoggia alla prima; la prima cosa pensata è questa che sta per sè: ciò che filosoficamente vale, il primo logico è l'essere, e l'essere assoluto, ovvero *l'Ente*. Sopra il testimonio del pensiero naturale, la scienza non ha più che cercare: fa uopo che si fermi, e tenga di avere già toccata la verità. La quale conclusione concorda colla filosofia de' Dottori cristiani, fra' quali S. Bonaventura insegnava che « se il non ente non può essere inteso se non per l'ente, e l'ente in potenza se non per l'ente in atto, e l'essere nomina l'istesso puro atto dell'ente; l'éssere adunque è ciò che primamente cade nell' intelletto, e quell' essere è ciò che è

puro atto. Ma questo non è un essere particolare, il quale è un essere ristretto perchè mescolato colla potenza; nè un essere analogo, perchè ha meno dell'atto, tanto che non è. Resta, dunque, che quell'essere sia l'essere divino. Pertanto è da maravigliare la cecità dell'intelletto, il quale non considera quello che primamente vede, e senza cui, nulla può conoscere (1) ». Per S. Tommaso poi se l'oggetto dell'intelletto è l'*ente*, e l'oggetto determina la facoltà, « l'*ente* dunque, avverte il Rosmini, doveva esser ciò che costituiva la facoltà intellettiva, e l'*ente* è la prima cosa che vede l'intelletto, la prima cosa che il fa essere in atto intelligente (2).

Pertanto, questa materia del primo logico si raccoglierebbe, o cari giovani, nelle seguenti conclusioni

1.

Tutti i filosofi convengono che il primo a pensarsi è l'essere, nè un primo pensiero può darsi senza avere per termine l'essere, che è l'obbietto proprio dell'intelletto, senza il quale non sarà mai in atto d'intendere, e da cui ha quel lume di ragione che è certa partecipazione del lume divino (3).

2.

Non si riesce a dare il primo logico in una affermazione indeterminata, o relativa, che suppone altra affermazione; nè nei dati supposti del Fichte e dello Schelling.

3.

L'Idea o nozione dell'Hegel astratta e pura, sì che vale

(1) V. *Itinerario della mente di Dio*, c. 5, tr. del Rossi.

(2) V. Rosmini, *Nuovo Sagg.* Sez. V. p. II.

(3) « *Per participationem sui (Dei) luminis omnia cognoscimus et judicamus: nam et ipsum lumen rationis participatio quaedam est divini luminis* » S. Thom. *Sum theol.* I. q. XII, 11 - *Summa contra gent.* L. III. c. 47.

lo stesso dell'essere non-essere o ente nulla, è una fantasia che darebbe per primo logico un che negativo, o una contraddizione, da non portare a nessuna affermazione reale.

4.

Così, ritenendo l'*ente possibile* del Rosmini privo di sussistenza, astratto, generalissimo, come la pensabilità al più dell'essere e nient'altro; non potrà nemmeno essere il vero primo logico.

5.

Il vero primo logico per argomento del pensiero stesso naturale, non scientifico, è l'essere reale, assoluto, senza cui nulla si può affermare realmente.

E questa prima affermazione ci dà che esso *è*, non già il *come* o il *che esso sia*; stantechè rispetto all'*essenza* la nostra mente non potrà mai penetrare l'assoluto.

6.

Siccome l'essere contigente o relativo non può stare senza l'essere necessario e assoluto, il primo ad affermarsi logicamente dalla nostra mente è l'essere assoluto e necessario, cioè l'*ente*; lo splendore del quale è per l'intelletto quel *lume* delle menti degli antichi filosofi e di S. Agostino, e de' dottori della scolastica, pel quale sono vedute tutte le cose, risolvendosi esso in Dio, da cui tutte esse cose sono fatte (1), e senza la cui *luce* non ci è *verità* (2).

7.

Per questa necessità di natura, non può reggere la separazione tra il primo logico e il primo ontologico; ma i due primi già si convertono, sì che l'*ordine delle idee procede secondo l'ordine delle cose.*

(1) « Hi vero, quos merito ceteris anteponimus., lumen autem mentium esse dixerunt ad discenda omnia, eundem ipsum Deum a quo facta sunt omnia ». *De civit Dei*, L. VIII. c. 7 —

(2) S. August. *Soliloq.* c. III.

LEZIONE VI.

DELLA FORMAZIONE E NATURA COMUNE DEI GIUDIZII.

RAGIONE ONTOLOGICA DEL GIUDIZIO.

CRITICA DELLA DOTTRINA DI E. KANT E DI ALTRI FILOSOFI

Noi usiamo, e da tutti si sa, le voci di *pensare*, *intendere*, *giudicare* per cognizione che si riferisca alla verità o non verità delle cose, alla natura ed attinenze loro, e a quella relazione che c'è tra loro e questa nostra facoltà di pensarle, intenderle, giudicarle. Ora la voce *pensare*, o giovani, vale a significare la relazione tra l'idea e l'obbietto, come a scorgere la relazione tra due corpi rispetto al peso o spessezza, si usa appunto di *pesarli;* e *intendere* è l'*intus tendere* o l'*intus legere* (onde l'*intelligenza*), che pur vale raccogliere o penetrare gli elementi, la natura, le relazioni della cosa, o le sue *ragioni*; donde la *ratio*, *ragione*, che è da *reor*, *penso*; e il *raziocinio* che è il raccogliere le ragioni, gli elementi della cosa e scoprirli o disporli sì che si vegga la loro connessione, e come corrano insieme, onde il *discorso*, che è sintesi del pensare, dell'intendere, del ragionare. Se non che, gli atti più specialmente della ragione si dicono *giudizi*, quasi da *jus dicere*, cioè *affermare dirittamente* o secondo la *diritta* natura della cosa; donde il carattere obbiettivo dei giudizi, e la facoltà comprensiva di nostra intelligenza. Noi parleremo adunque, o giovani, dei giudizi, che sono l'*atto del conoscere umano affermante il suo obbietto* e insieme la *convenienza* o *sconvenienza* tra due idee, ovvero due termini della nostra cognizione; e cercheremo le dottrine che son corse intorno a ciò, e quale si sia a nostro credere la loro vera natura. E prima degli elementi di essi giudizi, cioè del *soggetto*, dell'*attributo*, e della *copula*, onde si compongono, secondo il linguaggio de' logici. Per *soggetto* s'intende ciò di cui si afferma o si nega una cosa, e per *attributo* la cosa affermata o negata: per *copula* il verbo che significa o nota,

congiungendoli insieme, l'attinenza che ci sia tra soggetto ed attributo: dalla quale congiunzione, espressa dalla radice *ju* onde *jugum*, e *conjugiuni*), si crede meglio sia appunto venuto il nome *judicium*.

Quando diciamo l'*uomo è mortale*, abbiamo in questo giudizio un soggetto, *uomo*, un predicato, *mortale*, e la copula *è*, che congiunge il predicato *mortale* al soggetto *uomo*. Se fosse presente la particella negativa rimoverebbe per l'opposto il predicato dal soggetto, come, *i bruti non sono ragionevoli* (1).

L'atto poi che diciamo giudizio, racchiuso implicitamente o esplicitamente in ogni nostro pensiero, può esser posto per ispontanea affermazione, o per volontaria, cioè per riflessione: conciosiachè nell'atto del nostro conoscere c'è sempre un giudizio o spontaneo o riflesso, o sintetico o analitico, o affermativo, o negativo. I logici notano nel giudizio la *qualità* e la *quantità*, o in altri termini la *forma* e la *materia*; che vale lo stesso. La *quantità* o materia riguarda il contenuto de' nostri giudizii, onde possono essere o *universali*, o *particolari*, o *singolari*, siccome si distinguono appunto le *proposizioni*, che sono i giudizi nel rispetto gramaticale e sillogistico. Ma in quanto alla *qualità* o forma, cioè alla loro significazione logica, il giudizio, o signori, che appare o come affermante una proprietà ad un soggetto, o come negante un termine, un attribuito, una qualità; si dice nel primo caso giudizio *affermativo*, nel secondo *negativo* (2). Nè valga la sentenza di taluni che vogliono non esserci punto giudizi negativi; perchè, dicono, in fatto il giudizio negativo non fa che

(1) Aristotile così distingue l'affermazione e la negazione: « affirmatio est enunciatio alicujus de aliquo; negatio autem est enunciatio alicujus ab aliquo *aliquid removentis* ». *De Interpetr.* c. 6 — « Propositio quidem oratio est affirmans aut negans aliquid de aliquo » *Analyt. Pr.* L. I. c. 1.

(2) V. Cousin, *Philosophie de Kant*, cinq. lecons. pag. 133-134. Paris 1859.

affermare che non ci sia convenienza o relazione tra un termine e l'altro di che risulta, sí che negare è *affermare* che un una cosa non è. Poiché, quantunque sia vero che la negazione potrà essere qualche volta nella forma, e non nella materia del giudizio; sarà sempre pur vero che per la materia sia qualche volta negata una qualità ad un soggetto, cioè rifiutata una relazione, per la sconvenienza o ripugnanza veduta fra i termini di che risulta. Solamente è a dire, che non tutti i giudizi negativi nella forma, siano negativi nella materia; ma la negazione c'è, e per la forma e per la materia: e però i giudizi negativi sono un fatto, non un capriccio di certi logici. Potrebbe intanto qui dirsi: ma il giudizio è un atto, e però positivo, o meglio un'affermazione? La risposta vien da sè stessa: l'atto spontaneo o riflesso della facoltà afferma l'obbietto, e qui sta il giudizio: ma nell'affermazione può affermare o convenire o sconvenire una qualità ad un soggetto; e qui sta il carattere che il giudizio piglia riuscendo affermativo o negativo come si è detto (1). Per esempio, il dire: *io leggo Platone*, è un giudizio affermativo; *io non leggo Platone*, è giudizio negativo: ma nell'uno e nell'altro giudizio sta l'affermazione, la quale se riesce alla convenienza tra la copula *leggo* e il termine *Platone*, sarà giudizio affermativo; ma se dà la sconvenienza, o scorge nel termine non esserci il carattere per cui è detto *Platone*, ci dà il giudizio negativo, che nella forma va espresso: *io non leggo Platone*. Onde, più che alla forma, è da attendere, o signori, alla convenienza o sconvenienza materiale dei termini, acciò il giudizio si possa dire affermativo o negativo. Con che va via l'altra distinzione portata dal Kant giusta le sue categorie (2), dei giudizi così detti *indefiniti* o *limitativi*, i quali non sarebbero che quei giudizi in cui la negazione, contenuta nella forma, invece di

(1) « Il veder poi la convenienza de' rapporti, dicesi *giudizio affermante*: il veder la ripugnanza, giudizio *negante* ». GENOVESI. *Logica*; L. I. c. 1. §. VIII.

(2) V. *Principii logici estratti dall'Organo di Arist.* p. 108.

trovarsi innanzi la copula, si troverebbe innanzi l'attributo; sì che non ci sarebbe nè affermazione, nè negazione, ma sola limitazione, come per esempio: *io leggo non Platone*. Questo dire: *io leggo non Platone*, escluderebbe *Platone*; ma includerebbe infiniti libri possibili. A me pare invero, o giovani, che questi giudizi *indefiniti*, potranno essere ora affermativi ora negativi, se si ha rispetto alla materia; e non solamente alla qualità o forma (1); perchè se l'esempio notato *io leggo non Platone*, nega il libro che si legge essere *Platone*, e però è negativo, un altro ad esempio come questo: *Dio è non temporaneo*, varrebbe: *Dio è eterno*, che è affermativo. Malamente pertanto il Wolfio, e poi il Galluppi, vollero credere che questi giudizi infinitivi siano per sè stessi affermativi, stante la negazione trovarsi riferita o al soggetto o al predicato, non mai al verbo; siccome tortamente giudicarono di tutti i giudizi il Destutt-Tracy, e il Cousin, asserendo, che non ci siano altro in generale che giudizi affermativi e nulla più. O si riguardi alla forma, in cui la negazione può essere espressamente; o alla materia in cui si potrà trovare intrinsecamente; noi troviamo giudizi o dell'una, o dell'altra natura; e il buon senso conferma questa naturale e non capricciosa distinzione (2).

(1) L'Hobbes pone negativa per la *qualità*, questa proposizione: *l'uomo è non pietra*. V. *Calcul o Logique*, ch. III. app. Tracy *Eléments de Idèologie*, t. 2. p. 87. Bruxell. 1826.

(2) Così il Galluppi a proposito della dottrina del Tracy: « Questo sentimento, mel perdoni l' illustre ideologista, è falso. Io ho la nozione del pensiero; io ho l'idea di un sasso: io giudico che il sasso non pensa. Io dunque separo, io escludo dal sasso la qualità positiva del pensiere: or il separare una qualità, l'escluderla da un soggetto, non è certamente lo stesso che l'unirla, che l'includervela, che il riguardarla come esistente in questo soggetto istesso, che il considerarla come una sua maniera di essere: come dunque confondere due atti separati dello spirito? Questi giudizi: *l'uomo pensa*: *il sasso non pensa*, son diversi: nel primo la mente unisce, nel secondo ella separa la qualità dal soggetto ». *Saggio filosofico sulla critica delia conoscenza*, c. II, § 54. v. 1. p. 112-13. Mil. 1846.

Poi, si trova pur la distinzione di giudizi *necessari*, e di giudizi *contingenti*; e sono giudizi necessarii, secondo taluni loici, que' giudizi ne' quali non si può rimuovere il predicato senza non venir meno il soggetto; siccome sono contingenti quelli per l'opposto ne' quali può mancare il dato predicato senza che sia distrutta l'idea del soggetto. Onde sarebbe giudizio necessario p. e. *il triangolo ha tre angoli*; e sarebbe contingente questo: *la Sicilia è un'isola ubertosa*. Non andrebbe perciò errato, o signori, chi dicesse essere i giudici necessarii giudizi analitici, siccome sintetici i contingenti. I giudizi necessari potrebbero eziandio dirsi *apodittici*: e taluni de' contingenti *condizionali e problematici*.

Se non che, la quistione massima intorno ai giudizi, è quella veramente posta dal Kant nella sua Critica della ragion pura: e su questo argomento è necessità fermarci un poco, stante da questa quistione de' giudizi, voluti dal Kant, come vedrete, pendere il torto o la ragione del Criticismo, dell'idealismo, o dell'ontologismo.

Emmanuele Kant, adunque, scrivendo in tempi nei quali s'insegnava il sensismo di Locke, l'idealismo di Berckeley, lo scetticismo di Hume, il dogmatismo logico della scuola scozzese, pensò di opporsi agli eccessi di questi sistemi per via di una critica universale della cognizione, la quale fosse una propedeutica per cui la scienza comincerebbe con tale metodo, da non poterle riferire tutti gli errori della filosofia antecedente. Ma secondo la sentenza di un espositore della dottrina kantiana, il libro di Kant, che ha servito di fondamento a tutti i sistemi alemanni venuti dopo il filosofo di Konisberga, riuscì come il *Genio* della filosofia.

Oppugnando l'idealismo, il Kant premise che la cognizione umana cominci dall' esperienza, ma per non cadere nella dottrina di Locke disse che la esperienza non sia sola, bensì sia accompagnata da certe conoscenze universali indipendenti dalla esperienza, cioè a *priori*. Oppugnando lo scetticismo di Hume, prese per principio inconcusso la ragione e il fatto della conoscenza: ma per non ridursi agli istinti innanti ed inconscii del Reid, disse che

pria di tutto si dovesse fare analisi della conoscenza per via di una critica logica. Così cercava aprirsi una nuova via, quantunque in essa non tentasse un sistema, bensì una semplice critica, per la quale si riuscisse ad un *Organo della ragion pura*, che desse tutti i principii, per via de' quali si acquistino e si costituiscano tutte le conoscenze pure *a priori*, sì che la applicazione estesa di un tal *Organo* potesse fornire un sistema della *ragion pura*, verso cui la Critica sarebbe una Propedeutica, ovvero il suo preliminare (1). Pertanto, metteva avanti che sentire non è pensare, ma pensare vale giudicare; e i giudizi non si debban guardare secondo l'obbietto a cui si riferiscano, ma nel loro essere trascendentale, cioè senza nessuna attinenza a questi obbietti: e da ciò le basi di questa filosofia trascedentale, la quale secondo Kant trova nella cognizione umana due sorgenti da cui scorre, cioè la *sensibilità* e l'*intendimento*; il quale pensa o *concepisce* gli obbietti che son *dati* dalla sensibilità (2); e però essa cognizione porta una distinzione in parte che è contigente, particolare, fenomenica, e in parte che è necessaria, universale, categorica; la quale appunto per esser tale, non ci essendo altro che o venga dai fenomeni, o venga dal nostro spirito, è necessità che non venghi se non dal soggetto conoscente che è il nostro spirito. Quindi, la cognizione risulta di una parte che è là *materia*, e di un'altra che è la *forma* di tutti i nostri giudizi; la prima vien dalla esperienza ed è *empirica*, la seconda è antecedente ad ogni esperienza, ed è *pura*, in quantochè la forma è sempre *a priori*; la materia *a posteriori* (3). Dalla varietà della forma e dalla varietà poi della materia esce naturalmente la varietà dei giudizi. Ma appunto Kant non si occupa tanto della materia,

(1) v. KANT, *Critique de la raison pure*. t. 1. *Introd.* p. 29 Paris, 1845.

(2) v. KANT, *Op. cit. Introd.* e *Prem. Part.*

(3) « Dans cette proposition: *il faut une cause à l'univers:* il *faut une cause*, voilà la partie subjective, la forme de la connaissance; l'*univers*, voilà la partie objective, la matière de la connaissance » COUSIN *Philosoph. de Kant*, trois. lecon, p. 38. Paris 1857.

quanto delle forme; poiché non critica che la ragion pura; e non attende che ad una scienza trascendentale, dando l'enumerazione di queste forme sotto la distinzione di *categorie*, o concetti puri, ognuna delle quali racchiuda altre categorie secondarie, come altra volta si è detto in proposito del *pensiero*. In ogni giudizio pertanto entrano sempre le quattro categorie primarie dalla *quantità*, *qualità*, *relazione*, *modalità*; cioè la *quantità* per la materia o estensione, ond'è *universale*, *particolare*, e *singolare*; la *qualità* per la forma di *affermativo*, ovvero di *negativo* od *indefinito*; la *relazione* per la sua natura o di *categorico* o di *condizionale*, o di *disgiuntivo*; la *modalità* per la sua ragione logica o di *apodittico* o di *assertorio*, o di *problematico*, cioè *necessario contingente*, *condizionale*.

Ravvicinando le suè categorie a quelle di Aristotele, il Kant le chiamava collo stesso linguaggio aristotelico *predicamenti dell'intendimento puro*; e *concetti puri derivati* chiamava le categorie secondarie, che in Aristotile si dicono *predicabili* (1). Così le categorie in tutto eran dodici, quantunque, secondo il Cousin e lo stesso Kant, l'ultima delle categorie secondarie è la sintesi delle antecedenti; anzi secondo il Rosmini tutte queste categorie Kantiane sono chiuse nella *possibilità*, che è la prima delle categorie secondarie della modalità. Oltre le quali categorie della ragione pura, Kant trovò eziandio due forme generali della cognizione sensibile, che sono lo *spazio* e il *tempo*. É impossibile, disse, percepire un oggetto senza percepirlo fornito di certa *quantità* e di certa *qualità*, senza percepirlo in qualche *relazione*, e in qualche *modo di esistere*, come sarebbe la contingenza o la necessità, o la possibilità. E però questo filosofo metteva necessari nello intendimento le quattro categorie principali, stante non potersi dar giu-

(1) Kant non accettava di peso le categorie di Aristotile per la ragione che ci sono in mezzo taluni modi della *sensibilità pura* (*quando*, *ubi*, *situs*), un qualche modo empirico (*motus*), e certi concetti derivati (*actio*, *passio*), anzichè primitivi. v. *Critique de l Raison pure*, Logiq. trascend. p. 104. t. 1. Paris 1845.

dizio o conoscenza senza la forma *a priori* che venga dal soggetto. Secondochè poi alla *forma* si unisce la *materia* del giudizio di un modo o di un'altro, si hanno giudizî di diversa maniera. « O il predicato *B* appartiene al soggetto *A* come qualcosa che vi si contenga; o *B* è completamente straniero al concetto *A*, quantunque sia con esso legato: nel primo caso il giudizio è *analitico*, nel secondo è *sintetico* ». Sono pertanto giudizi analitici quei giudizî nei quali l'unione del predicato con il soggetto è concepita per identità; quelli al contrario nei quali il legame è concepito senza identità, si chiamano giudizii sintetici (1). I primi se affermano hanno per loro *principio supremo* il principio di identità; se negativi hanno per principio quello di contraddizione: pel contrario i secondi sono fondati sul fatto della esperienza.

I giudizî analitici possono pur dirsi *esplicativi*, perchè non aggiungono nulla al soggetto, ma solamente scompongono questo soggetto in concetti parziali, che vi si contengono, benchè oscuramente: i sintetici al contrario aggiungono al concetto del soggetto un predicato che non si è appreso, e che non ne deriva per iscomposizione, sicchè posson dirsi giudizii *estensivi*. Quando si dice ad esempio: *tutti i corpi sono estesi*, si fa un giudizio analitico; perchè senza uscire dal concetto di corpo, vi si trova unita l'estensione, e non si fa solamente che una scomposizione, quindi il giudizio non è che analitico. Ma se si dirà: *alcuni corpi sono pesanti*, l'attributo di questo giudizio è qualcosa che non si trova nel semplice concetto dei corpi. La giunta adunque di questo predicato dà il giudizio sintetico, che estende il concetto del subbietto (2). Ne' giudizi analitici il predicato è congiunto al soggetto dalla stessa identità; ma ne' giudizî sintetici, ne' quali manca questa identità, oltre il concetto del soggetto, che non contiene il predicato, fa bisogno darsi qualche altra cosa, un x, che

(1) V. KANT, *Critiq. de la raison pure*, t. 1. Introd. p. 24, Par. 1845.
(2) v. KANT, *Op. cit.* ib. p. 25.

possa riferire il predicato ad esso soggetto: questa x, che è fuori del concetto a, e che è il fondamento della possibilità della sintesi del predicato b col concetto a, appartiene dunque alla esperienza » (p. 26). Se non che, quando si esaminano i giudizî si trova che oltre agli analitici e ai sintetici così significati, ci sono altri giudizî che per una parte non posson dirsi analitici, *a priori*, per un'altra nè manco sono sintetici, *a posteriori*; stante che quantunque l'attributo non sia contenuto nel soggetto, tuttavia non si può separare da esso, e possono stare, benchè sintetici, indipendentemente dalla esperienza. Sia ad esempio questa proposizione; *tutto ciò che avviene ha la sua causa*. Nel concetto di qualche cosa che avviene, dice Kant, io concepisco qualche cosa che comincia, e ci sarebbe un giudizio analitico; ma il concetto di una causa indica qualcosa intieramente differente da ciò che avviene; e per conseguenza non si comprende nella prima rappresentazione. Or, come si attribuirà di fatto a ciò che avviene in generale qualche cosa che ne è interamente differente, e intanto conoscere che il concetto di causa benchè non vi sia contenuto, si leghi pur col soggetto e necessariamente? qual'è la x su cui si appoggia l'intendimento, quando si trova che il predicato B è fuori del soggetto A, ma intanto si concepisce appartenergli? (1). Kant risponde: Ciò non può essere un dato della esperienza, perchè il principio in quistione unisce il concetto di effetto a quello di causa, non solamente di una maniera più generale che non fa la esperienza, ma ancora con la espressione della necessità: e per conseguenza *a priori* per semplici concetti. Sono questi tali giudizî che nella Critica di Kant portano il nome di sintetici *a priori*, e tengono appunto la chiave di tutta l'opera del filosofo Alemanno.

Per questa fondamentale distinzione veniva già combattuto quel principio allora insegnato, e dal Kant stesso ritenuto, cioè, che tutte le nostre conoscenze si fondamentino nella esperienza; e si oppugnava nello stesso tempo

(1) V. *Op. cit.* p. 27.

l'altra dottrina che pur s'insegnava intorno ai giudizi, cioè che essi sien tutti sottoposti alla legge d'identità. Il filosofo Alemanno non potevasi dar ragione come i giudizii analitici fondati sul principio d'identità, che non è empirico, potesser venire dalla esperienza, nè sapeva intendere come pure dalla esperienza potessero venire i giudizi *sintetici a priori*. Secondo che fu osservato dal Cousin, quando gli stessi giudizii sintetici sono generali, cioè quando conchiudono per induzione da' fatti osservati a' fatti osservabili, certo non c'entra nemmeno l'esperienza; essendo cosiffatta induzione appoggiata sulla stabilità delle leggi di natura, cioè sul principio di contraddizione, sul quale già si appoggiano i giudizii analitici (1).

Quando si vogliono poi sottoporre tutti i giudizii alla legge di identità, noi non sappiamo più intendere come sempre e in tutti i giudizii e termini della relazione debbono essere identici, cioè, che posto l'un termine debba porsi l'altro per necessità logica. Prima ad es. che non se ne fosse fatta esperienza, noi non avremmo potuto dare necessariamente l'attributo *fredda* al soggetto *neve*. L'identità de' due termini, non può darsi che nei soli giudizii analitici. Dippiù, porre per principio come ha fatto la scuola sensista (2), da una parte che le nostre conoscenze vengano dall'esperienza, dall'altra che tutte siano fondate sulla identità, è un rovesciare per contraddizione il sistema. Il principio d'identità non è sperimentale, e però non è vero che tutto ci viene dalla esperienza: dippiù esso è necessa-

(1) V. COUSIN, *Philosoph. de Kant*, trois. les. p. 48-49-50. Paris 1857.

(2) Il Condillac credette appunto tutti i giudizii fondati sulla identità, sì che « allorchè con parole sviluppasi un raziocinio, l'evidenza e la dimostrazione consiste egualmente nella sensibile identità e connessione di un giudizio coll'altro » v. *Logica o Principi fondamentali dell'arte di pensare*, p. II. c. VII-VIII, p. 125. Nap. 1837. Ma il Tracy combattè al suo maestro questa pretesa identità, la quale credette avere imbarazzato il Condillac, *arrestandolo nel suo cammino*. v. TRACY, *Principi Logici*, p. 95-96. Pavia 1822.

rio, e nei fatti sperimentali non c' è che il contingente; esso è generale, e i fatti sono particolari.

Questa quistione, o signori, dei giudizii sintetici *a priori* è di tale importanza nella Critica kantiana, che se essi realmente esistano nel senso di Kant, il Criticismo è vero e falsa l'antica Metafisica; se no, il Criticismo è stato un ingegnoso lavoro del filosofo di Konisberga, e nulla più. Negli esempii portati di giudizii sintetici *a priori*, si trova che non rispondono all'intendimento del filosofo; e mettendoli in esame n'esce l'opposto, e ne risulta per detti giudizii sintetici *a priori* un'intrinseca contradizione: stantechè, o il predicato converrà necessariamente al soggetto, e secondo la distinzione dello stesso Kant, il giudizio dovrà dirsi analitico; o non converrà necessariamente, ma sarà aggiunto da noi, e allora il giudizio sarà assolutamente sintetico. « O talune idee fanno parte di taluni concetti, ovvero nol fanno (1) »: nè c'è in vero risposta a questo dilemma (2).

Ma il Kant intendeva portare ad una dimostrazione le affermazioni istintive di Reid, le quali ritenendosi come istintive, si dovean ritenere eziandio come *a priori*; ed essensendo tali da dover precedere l'analisi, pare che portavano il carattere di sintetici. Se non che, questi giudizii che appariscono quali primitivi, o devon risultare necessariamente da una sintesi soggettiva; ovvero se diversamente, avranno la loro ragione nella realtà obbiettiva. Ristrettosi Kant entro il soggetto, non potè convenevolmente rispondere a questa obbiezione; e poichè trovava essa sintesi antecedente alla esperienza, e intanto credeva non poter noi conoscere cosa alcuna di fuori se non per l'esperienza, con-

(1) V. Mamiani *Dell'Ontol. e del metodo* §. XXII. p. 148.

(2) « Tutti i giudizi necessarii debbono, in ultima analisi, risolversi, nel principio di contraddizione: essi son dunque tutti *analitici*, ed i giudizi *ai priori* non possono essere che necessarii. Ammettere [illegible] giudizi necessarii non poggiati sul principio di contraddizione, è [illegible] manifesto. Se lo spirito non vede alcuna contraddizione [illegible] giudizio, egli non può certamente riguar- [illegible] Galluppi, *Saggio filosof.* c. IV. §. 116

chiuse che detta sintesi fosse soggettiva; così confondendo qualcosa che c'è di vero nella sua dottrina con la vanità delle sue forme soggettive, e del suo trascendentalismo. Di fatti, non avendo la giusta via adduce tali esempii di giudizii sintetici *a priori*, che non sono se non un giudizio sintetico empirico, o una definizione « per la quale si determina il significato di un vocabolo per mezzo di altri vocaboli; ma l'idea che si lega al vocabolo, che forma il soggetto nella definizione, è espressa nel predicato; sì che, le definizioni non denotano alcun giudizio (1) » come, l'esempio appunto recato dal Kant, 7 + 5 = 12; o sono un giudizio analitico come *ciò che avviene dee avere la sua causa*; ovvero un giudizio sintetico, ma *a posteriori*, come *la linea retta è la più breve tra due punti dati* (2). Il qual ultimo giudizio da taluni ritenuto come empirico in forza della comparazione che si fa, dal Rosmini tuttavia è creduto giudizio analitico: « sia che la visione ci bisogni o non ci bisogni a dedurre la brevità della linea retta, sembra però evidente che questa qualità è necessariamente inchiusa nella condizione di esser retta. » Di più, nota il medesimo Rosmini, il Kant scambiò il concetto di un soggetto con la na-

(1) « Bisogna nondimeno osservare che in rapporto al vocabolo, la definizione esprime un vero giudizio. Allorchè dico: « *una figura terminata da tre linee si chiama triangolo,* è lo stesso che dire *questo vocabolo triangolo è il segno di una superficie terminata da tre linee.*

« Per parlare dunque con esattezza, si può dire che nella proposizione che definisce l'idea che forma il soggetto del giudizio, è il vocabolo stesso che forma il soggetto della proposizione; laddove nelle altre proposizioni il soggetto è segno di una idea, non è l'idea stessa di cui si giudica: così in questa proposizione: il *triangolo ha tre angoli*; il vocabolo *triangolo* è il segno dell'idea di una superficie terminata da tre linee, non è mica l'idea stessa di cui si giudica. La distinzione tra la definizione e la semplice proposizione è della più alta importanza ». GALLUPPI, *Elem. di Filos.* Log. pura c. III. §. 36.

(2) V. *Critique de la Raison pure*, t. 1. *Supplement.* VII. p. 365 e segg. ed. cit.

tura reale di esso soggetto; difetto di tutta la moderna filosofia germanica; e però trovando nel concetto qualche cosa di antecedente alla riflessione, e quindi per Kant inesplicabile per la detta confusione tra soggetto reale e soggetto mentale; ne conchiudeva: sono io stesso, è il mio spirito quegli che mette nel soggetto ciò che in esso per se non è; il mio spirito dunque crea in parte a *sè stesso questo soggetto*, cioè crea in esso il predicato, e considerandolo io come una parte necessaria al soggetto, son io quegli che per l'attività del mio spirito formo o costruisco *a me stesso* il soggetto a cui penso. Da ciò che il problema generale della filosofia o della ragion pura nel senso di Kant era questo; come sieno possibili questi giudizi *sintetici a priori*: e trovava appunto la loro possibilità nella esistenza *a priori* di forme soggettive, che nei giudizi danno i predicati degli oggetti, che ci fornisce la sensibilità o la facoltà *rappresentativa*. Gran parte della critica di Kant si occupa a descrivere il modo come dalla mente questi predicati passino nel soggetto dei giudizi; intrattenendosi della enumerazione delle categorie e della loro analisi, atteso a risolvere per via di questa il problema della certezza delle nostre cognizioni. La Critica di Kant, dice il Rosmini, non è che la teoria del Reid sviluppata (1); ed è perciò che essa non può salvarsi per le sue forme innate dal dommatismo che si trova nel principio de' dati primitivi, istintivi, della scuola scozzese; ovvero è costretta a riuscire all'idealismo, portato poi alle sue estreme conseguenze dal Fichte.

Intanto, non c'è nella Critica del Kant qualcosa di vero, sicchè si possano ammettere certi giudizi primitivi da dirsi sintetici *a priori*? Il Galluppi combattè fortemente come *assurdi*, i giudizi sintetici *a priori* della ragion pura, cioè, i teoretici; ma credette potersi ammettere per la ragion pratica, cioè nel senso di giudizii pratici, o morali. Il Rosmini pur egli ammette questi giudizi che si

(1) V. *Nuovo Saggio ecc. Sez. IV.* c. III. art. 29.

direbbero sintetici *a priori*; stantechè, « il giudizio primitivo, col quale noi percepiamo le cose, e quindi ce ne formiamo i concetti, si opera mediante una sintesi fra il predicato non somministrato dai sensi (esistenza), ed il soggetto dato dai sensi (complesso di sensazione) ». Il filosofo Roveretano non accetta la parola sintesi nel senso di Kant, il quale par di confondere la forma soggettiva con la realtà oggettiva, per cui il *soggetto* del giudizio non già il *concetto*, sarebbe integrato da una delle categorie; ma questi giudizi secondo il filosofo italiano non starebbero che nell'affermare il rapporto fra l'agente particolare percepito dai sensi, e l'idea generale dell'esistenza che è dentro di noi, in modo che il *concetto* non si confonda intanto con la natura reale del soggetto: confusione dalla quale partiva il Kant. In questo senso, dice il Rosmini, il giudizio primitivo del nostro spirito io posso chiamarlo sintetico, perchè c'è in vero una unione tra qualche cosa data dai sensi (soggetto), e qualche cosa che non è nel soggetto in quanto è dato dai sensi, ma solamente si trova nell'intelletto (predicato). Ma segue, a dire il Rosmini, quando io dico che questo predicato non esiste nel *soggetto*, non dico come Kant che non esiste nel *concetto* del soggetto. Infatti nel concetto del subbietto esiste certamente il predicato; perocchè che cosa è il concetto già formato, se non l'idea stessa di esso soggetto; se non in una parola il soggetto sensibile, a cui è già applicato il predicato intelligibile? Sono questi i giudizi primitivi che formano i nostri *concetti*, ossia le nostre idee (1). Con la quale dottrina il Rosmini assai poco si allontana dal Kant: dapoichè senza il predicato che è l'idea dell'essere, forma soggettiva della nostra mente, noi non potremmo fare alcun giudizio, e quindi ogni concetto è un giudizio sintetico, nel quale, perchè il predicato non è posto dalla esperienza, si trova eziandio il carattere di *a priori*. Pare che tutta la differenza tra il Kant e il Rosmini non stia in altro se non in questo, che il Kant pone molte forme soggettive, come funzioni del-

(1) V. *Nuovo Saggio sull'orig. delle idee*, Sez. IV, cap. III, art. 36.

l'intelletto; il Rosmini non ne vuole che una sola universale, la forma dell'*Ente possibile*, come non funzione dell'intelletto, ma quale forma *ideale*, o lume dell'intelletto, la quale senza essere rappresentatrice del reale, sia la ragione per cui la mente possa intanto affermarlo, sia cioè la illuminazione dell'essere senza l'essere, la possibilità senza la realtà. Il Kant moltiplicò le sintesi *a priori*; il Rosmini le ridusse colla sua unica forma dell'ente possibile al solo giudizio primitivo, col quale ci formiamo i *concetti*.

Terenzio Mamiani facendo critica di questi giudizi sintetici *a priori* di Kant, trovò che *la spiegazione che porge Kant dei giudizi istintivi delineati e proclamati da Reid, è insufficiente e impossibile.* Ma qualcosa ci è anteriore ai giudizii analitici, che si può dire avere il carattere di sintetico. E però volendo il Mamiani penetrare questi atti primitivi della conoscenza umana, fa distinzione tra l'affermazione mediata e riflessiva, e per queste distinzioni intende spiegare i giudizi primitivi differenti dai giudizi secondari, che si chiamano pure sperimentali.

In tutte le affermazioni immediate e intuitive, dice questo filosofo, l'uomo assente senza pensare se il contrario della cosa giudicata possa o no accadere; quindi afferma assolutamente. Nelle affermazioni riflesse, o vogliam dire nel ripensare che fa l'intelletto all'assentimento profferito, l'uomo contempla la possibilità del contrario, e talvolta lo esprime. In questo secondo caso afferma con condizioni, cioè con riguardamento alla possibilità del contrario; nel primo caso afferma senza ombra e specie di condizione, cioè rimovendo e negando la possibilità del contrario. Tal negazione talvolta è cagionata dalla percezione della logica ripugnanza, tal'altra dalla forza pura ed istintiva; la prima sorta di negazione accompagna e conferma taluni gidizi analitici, e le verità identiche; la seconda accompagna e conferma taluni giudizi sintetici, la cui efficacia assoluta ed universale procede dall'efficacia assoluta ed universale dell'affermazione. Onde, il Mamiani, tirando le conseguenze di queste premesse, rigetta tutte le dottrine del formalismo di Kant, e conchiude: « Kant pone *a priori* la congiun-

zione necessaria di taluni concetti, noi poniamo le mere affermazioni incondizionali ». Il filosofo Pesarese oppugna in vero la dottrina critica di Kant; ma giusta i principii posti si scorge che per poco si allontana dalla dottrina scozzese, e solo nelle ultime opere dell'illustre uomo abbiamo avuta la spiegazione delle sue dottrine in senso ontologico e platonico, sì che e i giudizi analitici e i giudizii sintetici, hanno la loro ragione nella *idealità* dell'essere, siccome è nell' Ente reale infinito la eterna *fattibilità*, o *possibilità*, della cosa concreta individua (1), in cui abbiamo e l' entità e la qualità, con la connessione che nel giudizio sono soggetto, predicato, e copula.

Giudizi pure sintetici *a priori* troviamo ammessi dal Gioberti; ma nè nel senso di Kant, nè in quello del Rosmini. « La realtà del giudizio sintetico *a priori*, dice questo filosofo, non dipende dalla struttura dello spirito umano, secondo l'avviso della scuola critica, nè da una genesi ideale che risponde alla natura di tal giudizio, quando il generarsi delle idee richiede che le une nelle altre s'inchiudano: ma bensì da una sintesi obbiettiva, che risponde alla sintesi mentale e la partorisce. Tutte le idee semplici son poste le une fuori delle altre, giacchè se discorrendo da questa in quella, la si trovasse nella seconda e così successivamente, non si potrebbe mai avere alcun concetto. La sentenza dei psicologisti che tutti i giudizi *a priori* sono analitici, è vera se si parla della cognizione riflessiva, la quale rappresentando al pensiero la sintesi ideale, gli porge idee complesse che vengono sciolte e ridotte ai loro elementi per via dell'analisi e dell'astrazione. Ma quando si tratta della cognizione intuitiva, il pronunziato contrario che tutti i giudizi sono sintetici, salvo il primo giudizio della formola ideale, è affatto inconcusso. I giudizi sintetici *a priori* secondo la nostra dottrina, debbono distinguersi in due classi. Gli uni riguardano l'ente solo e costano unicamente di con-

[illegible] *Compendio e sintesi della propria filosofia* etc. § XVI. To-

tetici assoluti; gli altri si riferiscono all' esistenza nelle sue attinenze coll'Ente, e si compongono di idee assolute e relative nello stesso tempo. Così v. g. questi giudizi: l'*Ente è uno*; l'*Ente è eterno*; sono sintetici assoluti; laddove i seguenti: l'*esistente è nell'Ente*; *l'esistente è dall'Ente*; sono sintetici relativi (1) ».

Dal che si vede bene come pel Gioberti i giudizi sintetici *a priori* non sarebbero che giudizi apodittici, siano tutti giudizi sintetici assoluti, siano giudizi sintetici relativi; nei quali giudizii il soggetto stesso produce il predicato, senza che intanto questo predicato sia identico con esso soggetto: « nel giudizio sintetico relativo il soggetto del giudizio crea il predicato, come l'Ente crea l'esistente ». Osserva indi il Gioberti che questi giudizii sintetici *a priori* di natura tutta oggettiva, si sono dai psicologi rigettati per non averli saputo spiegare; dapoichè, o questa sintesi tra un che di assoluto e un che di relativo, siccome è necessità che sia ne' giudizi che si dicono sintetici *a priori*, sarà soggettiva, ed allora si dovranno accettare le conseguenze del Criticismo; o sarà fortuita, istintiva, e in questo caso David Hume ha ragione col suo scetticismo; o dovrà essere finalmente obbiettiva, e in questa supposizione i psicologi sono impediti di fermarsi in forza del loro sistema.

L'ontologista invero trova pure molte difficoltà nella spiegazione di questi giudizi, ma giunge a scorgere che si fondano tutti nell'obbiettivo; poichè nel giudizio per esempio l'*Ente è uno*, trova l'unità connessa per ragion logica con lo stesso Ente, e che il predicato convenga necessariamente al soggetto, in quanto questa è la realtà, e non già perchè gli si attribuisce dalla nostra mente come una delle forme che Kant trovava sotto la categoria soggettiva della *quantità*. L'affermazione intuitiva che contiene la stessa sintesi reale, ci dà adunque la migliore spiegazione che si possa trovare di questi giudizi sintetici *a priori*: sui quali il vero psicologista si troverà sempre

(1) V. *Introd. allo studio della Filos.*, l. I, c. IV.

confuso, non volendo tenersi alla dottrina di Kant, o a quella di Hume, e sia che li ammetta, sía che recisamente li nieghi. O nel senso di Kant, o in quello di Hume, riguardandosi i giudizi primitivi come meramente soggettivi, e risultanti non dalla natura dell'obbietto, ma da proprietà innate e astratte del soggetto; è necessità venire sia allo scetticismo, sia all' idealismo: e inutilmente il Criticismo di Kant tenterà affermare una qualche realtà, avendo per principio che tutto esce dal soggetto, e al più non viene dell'esperienza che il fenomeno, il quale sarà pure un nulla, quando si è posta come un'incognita, un *x*, la sostanza.

La scuola positivista de' nostri tempi, rappresentata in logica singolarmente dallo Stuart-Mill, e dal Bain, non vede ne' giudizi altro che un fatto subbiettivo, che significa un fatto di conscienza determinato da' *fenomeni*, dei quali il giudizio esprime la relazione meramente subbiettiva; sì che il giudizio si risolve nella successione o coesistenza di fatti della nostra conscienza, o in un che di sperimentale; e non hanno luogo le discussioni logiche dell' *a priori*, o secondo il Kant, o secondo altri filosofi (1).

E tornando al Kant, ei tentava riedificare per altre vie la scienza che già per la ragion *pura* veniva meno. Ma la logica medesima trascina tutto il sistema in forza degli stessi principii a non poter conservare nulla di obbiettivo, nemmeno in ciò che possa riguardare la ragion *pratica*. Come mai avendo posto come forme soggettive il *tempo* e lo *spazio*, si potrà più parlare di realtà del mondo sensibile, il quale appunto non è senza il tempo e lo spazio? I fenomeni sensibili nella Filosofia trascedentale non posson essere altro se non determinazioni speciali soggettive delle due forme sopradette di *tempo* e di *spazio*. Il mondo esteriore scomparisce, avendo negata la obbiettività alla estensione e alla successione; e riguardo all' *io* umano, una volta che Kant l' ha posto come un noumeno o come un' incognita, a nulla valgono i feno-

(1) v. *Categorie e Giudizi*, etc. p. 34.

meni di coscienza che sopravvivono nel sistema della ragion pura. Il Cousin sopra questo proposito notava: « Se il *Me* non ha punto realtà, le determinazioni fenomenali per le quali si manifesta la sua esistenza potrebbono essere qualcosa? Se si è soppresso il *Me*, se ne è fatta una astrazione; non bisogna pur riguardare come astrazioni i suoi fenomeni? Che resta adunque riguardo all'io umano? La negazione, ovvero il nullismo (1) ». La qual conseguenza è necessità riferire anche a Dio, poichè la realtà dell'assoluto non è altro nel sistema kantiano che una idea dell'intendimento, la quale idea sia come soggettiva, sia come astrazione, non porta con se altro che la negazione della realtà, cioè il nulla. Or poste queste conseguenze della ragion pura, la quale ha negato ogni riscontro oggettivo alle idee metafisiche come mai la ragion pratica potrà dare obbiettività all' idea del dovere, e afferrare quella realtà stessa che Kant si lasciava volentieri sfuggire? Se i principii metafisici sono pure forme, e null'altro che soggettivi, tali debbono pur essere i principii morali: la facoltà degli uni e degli altri è la stessa, cioè la ragione, e se questa non coglie la realtà come ragion pura, non potrà coglierla come ragion pratica, essendochè la distinzione di pura e di pratica viene dal riferirsi essa ai principii metafisici o ai principii morali. La Critica non può conchiudere diversamente si per l'una e si per l' altra; e la logica è inesorabile. O Kant dovrebbe abbracciare tutte le conseguenze dello scetticismo metafisico, e però negare il dommatismo morale; o abbracciando questo, è necessità che accetti eziandio il dommatismo in metafisica, e riconosca nella ragion pura la stessa autorità della ragion pratica.

Tra le due distinzioni della ragione non ci è differenza essenziale; e se il Kant non se ne avvide, fu appunto perchè cominciato da un sofisma, cioè dal negare e affermare nello stesso tempo l'autorità della ragione, non poteva finire che a portare una divisione in essa ragione; e da una parte negarle l'autorità chiamandola ragion pura, dall'al-

(1) v. *Philosophie de Kant*, huit. leç. p. 296. Paris 1857

tra darle ogni assoluta autorità chiamandola ragion pratica. Il sofisma che è a capo del sistema, si trova all'ultima conchiusione dello stesso. (1).

Per noi i giudizii pigliano ragione e carattere da' concetti onde si compongono; e poichè i concetti hanno ragione obbiettiva, così eziandio i giudizii, i quali se sono *sperimentali* costano di concetti ottenuti dalla esperienza, o *a posteriori*; se *razionali* o *puri* costano di concetti della stessa natura, e non cavati dalla esperienza. Non però tutti i giudizii *a priori* sono *analitici*, o tutti i giudizii *sintetici* sono *a posteriori;* e così la necessità di *essenza* dà giudizii necessarii *a priori*, ma la necessità *di fatto* dà giudizii necessarii *a posteriori*. Ma di ciò nel *Saggio logico* che segue queste lezioni.

Per tanto, eccovi o giovani, le seguenti conclusioni:

1.

I giudizi che si compongono di *soggetto*, di *predicato*, e della *copula*, sono affermativi e negativi, puri ed empirici, analitici e sintetici; e si distinguono in essi la *qualità* e *quantità*, o la *forma* e la *materia*.

2.

Il Kant credette trovare certi giudizi sintetici *a priori*, i quali sono principio e conclusione di tutta la sua teorica della conoscenza. Onde, se questi giudizi sono una mera creazione del Kant, va tutta a terra la Critica trascendentale; se sono reali, il Kant ha ragione di trovare nell'intelletto i concetti puri o le categorie, onde piglia forma la cognizione; la quale intanto non uscirà mai a cogliere

(1) « Le criticisme, dice il Jacobi, commence per supprimer *théoriquement* la metaphysique par amour pour la science, puis il supprime *pratiquement* la science par amour pour la methaphysique », cit. dal JANET, *Jacobi et la philosophie de la foi* nella *Revue politique et litteraire*, n. 30. 24, Janv. Paris 1874.

l'obbietto, che poi non è che un noumeno, e per la sua realtà una x, una *incognita*.

3.

Gli esempi che dà Kant, non riescono a provare l'esistenza di giudizi sintetici *a priori*, secondo la teorica Kantiana. Ma intanto certi giudizi *a priori* sintetici ci sono, benchè non già nel senso di Kant: essi sarebbero i giudizi primitivi, intuitivi, e perocchè sono intuitivi, sono *a priori*, e nello stesso tempo sono *sintetici*, perchè portano la ripetizione della sintesi reale obbiettiva.

4.

I giudizi sintetici *a priori* del Rosmini sarebbero molto vicini a quelli del Kant, se la unica forma dell'*ente possibile* è pur soggettiva come le dodici categorie Kantiane; onde i suoi giudizii sintetici a priori portano eziandio il difetto della teorica fondamentale rosminiana, e per poco si scambiano con quelli della Critica della ragion pura.

5.

Pel Mamiani si dissero giudizi sintetici le primitive affermazioni, instintive, secondo fu insegnato dalla scuola scozzese; e da lui dette *mere affermazioni incondizionali*; quando pel Gioberti ci sarebbero certe sintesi mentali rispondenti alla sintesi reale, non affatto nate dalla struttura dello spirito umano o da una applicazione dell'idea innata dell'ente ai fenomeni della sensibilità; ma dalla natura stessa dell'obbietto. Il Kant come psicologo, anzi come partito dal principio della scuola sensista, non poteva altrimenti spiegare questi giudizi primitivi, che con qualche cosa d'innato, che fosse forma alla materia somministrata dai sensi. Ma la dottrina ontologica corregge la dottrina kantiana, e dà la vera natura dei giudizi sintetici primitivi.

6.

La ragion pratica, secondo Kant, dà per postulati i reali che per la ragion pura sono noumeni, incognite, come il nostro *io*, *il mondo*, *Dio*. Ma la ragione è una: se la critica è vera per la ragion pura, così deve tenersi per la ragion pratica; e se Kant nella ragion pratica è dommatico, è necessità che sia pur dommatico nella ragion pura.

7.

Il Kant comincia da una contraddizione., che è la critica della ragione fatta con la stessa ragione, sì che la stessa facoltà nel tempo medesimo ha capacità ed incapacità di conoscere qualche cosa; e finisce ad una contraddizione affermando della ragion pratica quel che nega della ragion pura, ricostruendo con l'*imperativo categorico* l'edifizio abbattuto dall'*analitica trascendentale*.

8.

La scuola positivista non può ammettere giudizii *a priori*, o analitici o sintetici; perchè per essa tutto viene colla esperienza, e si risolve in fatti o esteriori o interiori, nei quali si rappresentano gli esteriori.

9.

Noi ammettiamo i giudizii e *a priori*, e *a posteriori*, e *analitici* e *sintetici*, fondati sopra una ragione obbiettiva, dalla quale pur viene che alcuni giudizii portano in sè una necessità *di essenza*, cioè assoluta, altri una necessità *di fatto*, cioè *condizionata*.

LEZIONE VII.

I PRINCIPII LOGICI.

Nel Primo logico, dal quale escono le categorie che fanno possibile il giudizio, si trova la prima ragione dei così detti Principj del ragionamento, senza i quali l'uomo non avrebbe uso di ragione, essendochè questi Principj sono il fondo di essa ragione, la quale « per essi principj per sè noti considera che quelle cose che da essi conseguono necessariamente sono con certezza da tenere, quelle poi che ad essi sono contrarie, totalmente da ripudiare » (1). In logica s'intende per *principio* quella verità universale, necessaria, evidente, che è fondamento di ogni altra verità particolare, contingente, non evidente, sicchè essa giunge all'evidenza per la prima, la quale è evidente e certa per sè stessa. « At vera quidem sunt et prima, disse Aristotile, quae non ab aliis, sed a seipsis fidem habent ». Di ciò che non si dice *principio* cerchiamo il perchè, affinchè se ne abbia scienza; ma il *principio* porta la certezza in sè stesso, e però è indimostrabile, nel mentre che è ragione di ogni dimostrazione; stantechè « la certezza della scienza nasce tutta dalla certezza dei principii; imperocchè allora le conclusioni si sanno per certo, quando si risolvono ne' principii (2) ». Senza Principj che siano verità necessarie, non si potrebbe avere la necessità delle conseguenze; e senza la necessità della conseguenza, non c'è dimostrazione; come senza dimostrazione non c'è scienza. I Principii si accettano, si applicano, disse Aristotile sul proposito, e così per essi si dimostra il resto. Il Pallavicino aggiunse con bella locuzione, che i Principii non hanno bisogno d'addurre altro testimonio in prova loro, che il discoprirsi la faccia » (3).

(1) S. TOMM, *Quest. del Maestro.* 6.
(2) v. S TOMM,. *Quest del Maestro.* p. 130.
(3) v. *Dello stile e del dialogo*, p. 40. Napoli 1836. E Lud. Dolce:

Ora i Principii possono riferirsi o all'essere (*principia essendi*), o al conoscere, (*principia cognoscendi*). Noi in logica intendiamo parlare de' Principii del conoscere; e poiche anche questi Principii si distinguono in Principii generali, e Principii speciali, noi trattiamo dei Principii generali, de' principii comuni a ogni specie di cognizione, cioè dei Principii logici per eccellenza, e perciò detti principii primi del ragionamento, attesochè portano con essi la universalità e la necessità. Questi Principii primi sono comuni a tutte le menti, sicchè da questa presenza di essi principii in tutte le menti, ebbe origine la dottrina dell'intelletto universale e separato, come insegnò Averroe interpretando panteisticamente l'intelletto agente di Aristotile (1). I principii comuni secondo Aristotile sono formati dall'Universale, poichè non può darli il senso che è del particolare e del mutabile; ed è solo l'intendimento che è in relazione con essi. Che se lo stesso Aristotile dice che la sensazione ci dà potenzialmente il generale, che indi si fa universale; questo vuol dire la sensazione essere occasione perchè l'intelletto dalla potenza passi all'atto, e l'universale implicito si renda esplicito. Se non va Aristotile interpetrato con Aristotile, non s'intende: e però se i Principii secondo il greco filosofo sono necessarii ed universali, e il senso non attinge che il contingente e il particolare, quando all'opposto l' intelletto è principio dell' universale; i Principii non potranno mai riferirsi al senso, ma al solo intendimento, com' egli pur dice in più di un luogo; nè s' intenderebbe come la scienza che è fondata su' Principii, riposi sul necessario, e i Principii venendo dal senso possan essere fondati sul contingente. Le conclusioni della scienza sono assolute, e i Principii in forza di che vengon fuori quelle conclusioni, sarebbero

« Principii sono notizie e cognizioni, che ci sono date divinamente dalla natura, le quali con noi nascono, e alle quali tutti quelli che sono di sana mente acconsentono». v. *Somma della Dialettica di Aristot.*

(1) v. Renan, *Averroès et l'Averroïsme,* ch. II. Paris 1861.

relativi. Nè avrebbe infine senso la conclusione di Aristotile agli Analitici posteriori, ove dice che l' intelletto è de' principii, e Principio della scienza, e però Principio del principio : « Si igitur nullum alìud praeter scientiam genus habemus verum, intellectus utique erit scientiae principium, et principium quidem principii utique erit ». Ora l'intelletto in Aristotile è tutt'altro che il senso; è un che di separato, anzi di eterno e di divino; tanto è lontano dal confonderlo col senso.

I Principii si trovano in noi, non s'imparano, sono come i semi della scienza, cioè della conoscenza con certezza, che l'intelletto apprende subitamente; non formandoli dalla apprensione sensata, ma scoprendoli in sé stesso, come lume razionale, acceso dalla Verità prima in esso intelletto, il quale bisogna trovarsi in atto per un primo intelligibile, il quale non può essere che l'essere. Questa è la sana interpetrazione della dottrina di Aristotile e di S. Tommaso, intorno ai Principii, i quali subito col lume dell'intelletto agente si conoscono; chè altrimenti sarebbe contradittoria all'altra dottrina che il singolare è sentito, l'universale è inteso; nè avrebbe che fare l'intelletto agente oltre l'intelletto possibile; assegnato questo al singolare, e quello dato per l' universale della nostra cognizione. Se Aristotile dice che quel che viene dal senso non è mai così chiaro come quello che ci dà l'intendimento per mezzo delle idee generali; perché il senso dà col particolare solamente la probabilità, e non la necessità che dà l'intelletto col generale; i Principii secondo Aristotile non potranno mai esser dati dal senso, che solamente può dare occasione alla loro manifestazione, bensì dall'intellètto che è proprio la facoltà dell'universale.

Ora questi Principii sono detti *d'identità*, o *di contraddizione*, o *di mezzo escluso fra i contradittorii*, e *di causalità*, o *di ragione sufficiente*. Le formole logiche che li esprimono sono: *Ciò che è è—Una cosa non può essere e non essere nel tempo stesso—Una cosa o è o non è—Ogni effetto ha la sua causa—Niente ci è senza una ragione per cui è* — Qualunque siasi principio speciale si riduce a questi Principii primi, ed è

racchiuso in essi. Nè fa uopo per la conoscenza o il possesso di questi principii, che si debba andare a studio di logica nelle scuole; i principii sono della logica naturale, perchè sono la ragione stessa dell'uomo: non si comprenderebbero dall'uomo volgare sotto la formola astratta della scienza; ma presentandoli in enunciazione concreta subito sarebbero affermati con assenso di certezza immediata,

Ma donde la ragione attinge questi Principii, queste affermazioni assolute e necessarie, che sono il fondamento di qualsiasi altra affermazione: sì che mancando essi manca la stessa ragione? Noi non diciamo l'uomo aver perduto l'uso della ragione, ovvero non avere .quest' uso, se non quando mancano nel discorso questi principii, ossia quando non c'é discorso per la mancanza di questi principii. Se ei si viene a dire che ciò che è non è, che ciò che non è è; che una cosa può nello stesso tempo non essere quello che è; che una qualche cosa può essere senza una qualche ragione per cui è; noi diremo che il tale ha perduto l'uso della ragione, tanto è vero che questi principii si convertono con la stessa ragione. |Dire poi che questi Principii che sono assoluti possano venire in noi da ciò che é relativo, o dire che questi principii, che sono l'intelligibile assoluto, vengano da' sensibili; ci sembra un negare essi stessi Principii. I psisicologisti li fanno uscire dalla cognizione sensibile, fondandosi sull'opposto di quell'antico principio *nemo dat quod non habet*, e così portando a conseguenza quello che è principio; ovvero li considerano come astrazioni soggettive, senza pensare che se i Principii sono mere astrazioni, e tutta la cognizione è pur fondata sopra essi Principii, noi non sappia mai nulla di concreto e di reale, e l'idealismo è il sistema più logico che si possa dare.

L'ontologismo fonda i principii nell'Assoluto stesso, obbietto della nostra intuizione e Primo logico, del quale Primo i Principii sarebbero formole diverse nella forma, ma identiche nella sostanza. Il Primo logico contiene ogni principio, nè la ragione nostra può attingerli da altra fonte,

se non si verrà negare ai Principii l'assolutezza e la necessità che essi presentano (1): il Primo logico in formola analitica è *l'essere è l'essere*, vale a dire è il principio, *ciò che è è*, principio di identità. All'essere che è l'essere, ripugna il non essere; e quindi *ciò che è non può nello stesso tempo non essere*, ed *ecco* il principio di contraddizione. Per questo stesso principio che *ciò che è è*, e *ciò che non è, non è; niente ci è senza una ragione per cui è;* ed *ecco* il principio della ragione sufficiente, il quale si risolve nell'altro principio di causalità: *Ogni effetto ha la sua causa*; che vale l'effetto è ciò che non ha in se la ragione per cui è; dunque debba averla in altra cosa, perocchè niente ci è senza una ragione per cui è; e questo si dice appunto nella formola *ogni effetto ha la sua causa*. L'altro principio del *mezzo escluso fra i contraddittorii*, cioè *una cosa o è o non è*, non è che una formola avversativa o disgiuntiva dello stesso principio d'identità, *ciò che è è, ciò che non è, non è*, o del principio di contraddizione, *una cosa non può essere e non essere nel tempo stesso*. Tutti i principii speciali delle singole scienze, e specialmente delle matematiche, si riducono a questi Principii generali, e però hanno la loro ultima ragione nello stesso Primo logico, che è l'Assoluto e il necessario, per cui sono anch'essi assoluti e necessarii. Nel principio: il tutto è maggiore della parte; è in fondo il principio generale, ciò che è è, ovvero il tutto è tutto, la parte è parte; una cosa non può essere e non essere nel tempo stesso; dunque il tutto è maggiore della parte. Nel principio poi, due quantità uguali ad una terza sono uguali fra loro; non c'è altro che il principio stesso d'identità, ciò che è è, e quindi non possono essere uguali ad una terza, e non essere uguali fra loro. Nel principio, la linea retta è la più breve fra due punti; c'è il principio di contraddizione; poichè non potrebbe essere retta e non essere la più breve fra due punti, perchè ciò

(1) V. Mamiani, *Compendio e sintesi della propria filosofia*, V, 11 ed 64.

che è, é. Creare noi i Principi sarebbe lo stesso adunque che creare l'assoluto logico; e creare l'assoluto logico vale lo stesso in ultimo che dire di creare l' assòluto ontologico. L'assoluto non puó essere che uno; nella nostra cognizione ovvero nella apprensione del nostro intelletto fa di lume conoscitivo; fuori del nostro intelletto è ente creativo. Se sta in noi il crearci l'assoluto logico, dobbiamo accettare l'ultima conseguenza del Fichte, oggi pur ritenuta dalla scuola Critica, cioè che anchè noi creiamo l'assoluto ontologico. Ma creati da noi, i Principii sarebbero subbiettivi, e però non più assoluti, universali , immutabili, necessarii; stantechè quel che è subbiettivo è relativo e particolare, é mutabile e contingente. L'Hegelianismo e il Positivismo hanno negato indirettamente i Principii facendoli l'uno subbiettivi, l'altro mutabili, perchè ridotti ad essere espressione di fatti o formole sperimentali.

L' Hegel con la sua scuola ha negato il Principio d'identità e di contraddizione, opponendo a questi Principi, che disse appartenere alla vecchia logica e alla vecchia metafisica, la tesi che l'Essere e il non Essere sono identici, e però una cosa può essere e non essere quello che è. Tutto il sistema hegeliano è fondato sopra questa negazione ; e non è che l' applicazione rigorosa di questo supposto. Quindi il dire degli hegeliani che la logica hegeliana sia superiore alla logica comune e al così detto buon senso o senso comune; sia Logica assoluta e reale, mentre l'antica e la comune sono la Logica relativa e formale; stante il Principio di contraddizione essere relativo e subbiettivo, non assoluto e obbiettivo, e quel che è, è appunto la contraddizione; poichè i contraddittori, (cioè i termini repugnanti secondo la logica comune) sono identici, vale a dire l'uno è l'altro. Questa nuova logica, o signori, sarà di alcuni intelletti privilegiati ; e tali si tengono gli hegeliani ; ma noi rifiutiamo un privilegio che ci accomunerebbe co' poveri disgraziati che si separano dalla società umana, e si chiudono nel manicomio. L'Hegel disse chiaramente che il filosofo è tale, perchè abbandona la *sana ragione* (Gratry, *Logiq.* 1, 123). Nè è stato negato

il solo principio di contraddizione; ma pur l'altro principio di causalità; e logicamente se una cosa è e non è; non può affatto dirsi che ogni effetto ha la sua causa; poichè l'effetto è e non è effetto, la causa è e non è causa, e quindi l'effetto è effetto e causa, e la Causa è causa ed effetto nel tempo stesso. La realtà e la conoscenza, dice il Vera, è circolo: e il circolo è la linea che rientra in sè stessa; sì che come l'Essere è non Essere, l'Assoluto è Assoluto e nulla, così la Causa è effetto, e l'effetto è Causa; una cosa è e non è; ed è errore capitale il creduto Principio della logica antica e della logica comune, che una cosa non può essere e non essere nel tempo stesso, stando la Verità nella identità della identità e della non identità.

I positivisti insegnano che i Principii non sono che verità sperimentali, o generalizzazioni dei fatti di osservazione (1), e però la necessità dei Principi è ipotetica, cioè meramente subbiettiva. Le Proposizioni generali sono come il registro, o il ricordo delle inferenze particolari. Tutto quello che si contiene ne' principi, come p. es. nel principio o assioma « Due linee rette non possono chiudere uno spazio », è una induzione resultante dalla testimonianza de' sensi. Se noi non abbiamo prima veduto che due linee rette non chiudono uno spazio, non possiamo tenere come assioma che « Due linee rette non possono chiudere uno spazio ». Il Mill pare in apparenza di aver ragione: ma l'illustre inglese lascia da parte la necessità di questo assioma, per cui esso si riferisce a un Primo principio, cioè al Principio d'identità, o all'altro di contraddizione che è lo stesso. Perchè noi, dopo il fatto di esperienza formiamo l'assioma « Due linee rette non possono chiudere uno spazio? » Certo non per la sola esperienza, la quale domani potrebbe testimoniarci il contrario, essendo i suoi fatti mutabili e fenomenici: noi formiamo l'assioma per la necessità che ciò che è è, e una cosa non può essere e non essere nel tempo [illegible]. I fatti sono la manifestazione de'

(1) [illegible] deduct. ed induc. t. I,

Principii, ma la necessità e l'assolutezza de' Principii non potrà mai venire da' fatti. Noi domanderemmo al Mill se c'è bisogno di sperienza di fatti, come questo delle due linee rette che non chiudono uno spazio, per affermare che ciò che è è, ciò che non è non è, e che una cosa non può essere e non essere nel tempo stesso. L' applicazione de' Principii é veduta dalla esperienza, ma la ragione del Principio è *a priori*, perocchè il Principio puro si converte col Primo logico, coll'Assoluto, che si oppone al fatto, ma dà la ragione perchè ne' fatti possiamo trovare i Principii speciali, che già suppongono il Principio generale, e il Principio di tutti i Principii, che è appunto l'Assoluto logico. Secondo il Mill le verità dette di esperienza, e i Principii creduti *a priori*, non si distinguono che nel grado di *generalizzazione*. Per noi tra le verità di esperienza e i Principi c'é la necessità, l'assolutezza, l'universalità, che si trova ne' Principii, e manca alla verità di esperienza.

Ma il Positivismo nega l'assoluto, e il necessario, e però è che confonde i Principii con altra qualsiasi verità d'esperienza. Il Positivismo non vuol sapere altro che fatti o di conscienza o di esperienza: tutto ciò che non si risolve in fatto debba esser negato. E noi concediamo per un poco ai Positivisti il loro domma: ma ci rispondano: è un fatto o nò l'esistenza nella nostra mente di verità assolute, universali, necessarie? negare questo fatto è veramente un non essere più positivista, e protesterebbe contro tutta l'umanità; protesterebbe la scienza stessa, la quale se non giunge alle conclusioni assolute e necessarie, non sarà mai scienza. Onde è necessità l'affermare questo fatto. Ma affermato il fatto, l'ontologismo incalza psicologisti, hegeliani e positivisti, dicendo che l'assoluto non può non venire dall'assoluto, il necessario non può non venire dal necessario; e l'assoluto e il necessario, non sono l'astrazione della nostra mente; non sono la negazione della contraddizione; non sono i fatti e i fenomeni della esperienza; bensì sono l'assoluto logico, che è la ripetizione nella mente dell'Assoluto ontologico: quell'affermazione che gli antichi consideravano come significazione del *bene dello intelletto*, e dicevano *lume della mente*, *fonte* da cui deriva *ogni vero*.

il quale *bene dello intelletto*, e *lume* della mente raccolto nelle verità necessarie e assolute di nostra ragione, « è la divina verità, che in noi parla per l'impressione della sua similitudine, per la quale possiamo di tutte cose giudicare (S. Tomm. loc. cit.) »; tantochè il discente non impara dal maestro i principii, che sono per sè noti, ma solamente le conclusioni: per l'ammaestramento « noi non riceveremmo la certezza della scienza; se non fosse in noi la certezza de' principii, in cui le conclusioni vengon risolute » (1).

Pertanto, i Principii sono fondati nella ragione assoluta di conversione tra l'ente e il vero; e quindi siccome sono sostanzialmente nel Primo logico o della cognizione, queste varie formole logiche che diciamo Principii, si possono bene tutti ridurre ad uno, che è l'assoluto logico, fondamento dell'umana ragione (2).

Ora i principii sono intuitivamente certi; perchè le conseguenze si veggono intuitivamente in loro, nè la dimostrazione fa altro che trarne fuori per ordine e scientemente il contenuto: e da ciò la loro certezza. Questa, o signori, è stata dottrina della scuola italiana, e San Tommaso diceva, che poichè ne' principii il predicato sta nella

(1) « Allora le conclusioni si sanno per certo, quando si risolvono ne' principii: e perciò se qualche cosa si sa con certezza, è dal lume della ragione divinamente, interiormente inserito, per cui in noi parla Iddio, e non dall'uomo esteriormente insegnante, se non in quanto, ammaestrandoci, risolve le conclusioni ne' principii ». S. Tomm. *Quest. del maestro*, a 13—trad. del Rossi, pagina 391, ed. cit.

(2) « Abbiamo adunque una triplice apparizione del principio d'identità, esso è verità assoluta nella sua radice, ove la intelligenza l'attinge; è principio astratto nella intelligenza, in quanto è un suo modo di conoscere; è concreto ne' fatti che lo spirito congiunge e fra cui s' interpone: nel primo è centro di lume, principio reale di evidenza e verità assoluta; nel secondo e verità astratta ed ipotetica, e contiene la possibilità d'infinite applicazioni; nel terzo è attualità di applicazione, perchè si concreta nel fatto ». v. D'Acquisto, *Organo dello scibile umano o Logica*, p. 46. Pal. 1871.

concezione del subbietto, essi non domandano prova, imperocchè si dimostrano per la semplice notizia de' loro vocaboli: il lume dell'intelletto li vede certi, appena spiegato il valore de' segni. Nè altrimenti sostengono i nostri filosofi da S. Tommaso fino a noi. Nel principio le conseguenze sono in modo virtuale; per la scienza si scorgono in modo attuale ed esplicate e chiare, da immediate e confuse che erano. « Il procedimento della ragione, che perviene alla cognizione dell'ignoto inventando, è, che i principii comuni per sè noti applichi alle determinate materie, e indi proceda ad alcune particolari conclusioni, e da queste ad altre (1)».

Quando si fa questa esplicazione può dirsi di avvenire una generazione logica, lo quale risponde allo spiegamento stesso delle forze nell'ordine reale; il quale com'è tutto potenzialmente contenuto nel Primo ontologico, come in sua causa, cosi tutti i Principii parimente son racchiusi virtualmente nel Primo logico, come in loro ragion di essere; e l'esplicazione delle conseguenze risponde del modo stesso come avvèngono gli effetti delle cause seconde, le quali sono capaci di poter effettuire qualcosa in quanto han l'essere di fòrza o sostanza dalla prima causa. La dialettica reale e la logica non sono identiche sostanzialmente; ma si rispondono adequatamente, e l'una ha ragione nell'altra: la dialettica reale ha la sua ragione nella dialettica Ideale, procedendo essa secondo le Idee o i tipi che sono nella Mente divina; e la dialettica logica poggia sulla dialettica reale; di guisachè lo svolgimento de' reali e quello della cognizione umana debbon rispondersi, perchè ci sia in quest'ultima ordine di verità.

Si aggiunga di più, che dall'[illegible] per sè stessi, ne scende che i Principii siano auto[illegible] La quale autonomia è rispetto alla prova; non pe[illegible] [illegible] assolutamente a sè, indipendente[illegible] rebbe la compiuta dialettica, che [illegible]

(1) v. S. Tomm. *Quest. del* [illegible] trad. dal Rossi. Fir. 1864.

non già nella separazione, donde nasce la sofistica. L'assolutezza dei principii è per partecipazione del primo logico, o della prima Verità; la quale porta con sè che l'essere è l'essere, sì che questo giudizio sta per sè stesso: e così non a torto disse il Gioberti che il sistema de' principii è gerarchico, l'uno si collega coll'altro, e se nella forma si distinguono, in sostanza è l'autorità di un solo Primo che si manifesta o passa in tutti. Gli assiomi per es. sono principii rispetto alla dimostrazione che segue, ma gli assiomi stanno sopra un principio che dà a certe proposizioni la ragione di assiomi; il quale principio va infine all'essere o non essere; e il teorema, che è una conseguenza anticipata o intuitivamente posta della prova, e però una verità ipotetica che si fa certa in fine della dimostrazione, ha il suo valore concreto e obbiettivo nell'assioma; sì che il sistema che costa di assiomi, teoremi, prove, è un'armonia; e tanto più c'è di vero quanto c'è più di armonia; e come la prova è il teorema in atto, il sistema è l'assioma esplicato e concreto, e la scienza che per sì è detta la *descrizione delle cose nell'anima, e l'assimilazione del sapiente al saputo* (1), è la totalità o armonia de' veri, in che sta la verità e la realtà. Questo appunto insegnava il Tasso nel *Porzio*, quando faceva dire che « i principii non possono essere provati, ma sono noti per sè stessi; i quali tutti si riducono ad un certissimo e primo principio, col quale ciascun altro può esser provato, e questo è che l'affermazione o la negazione sia vera in tutte le cose. » Il quale è il principio d'identità, che in ragion negativa pone la ripugnanza logica o la contraddizione, onde eziandio fu detto principio di contraddizione: ultimo principio, come il Mamiani, innanzi a cui la ragione sentesi necessitata a chiuder le ali e a riposare (2). I Principii, o [illegible] di [illegible] chiamati d'*identità*, o di *contraddizione*, o [illegible] di [illegible] o di *ragione sufficiente*, come

meglio vi piaccia; sostengono adunque qualunque opera raziocinante della mente, e non v'ha conoscenza comune, naturale, nè scientifica, sia teoretica, sia pratica, che non s'aggiri sopra di essi e non li porti dentro implicitamente o esplicitamente; chè i Principii sono alcuni speculativi, che reggono la cognizione, altri pratici, che reggono l'azione. » (Dolce).

La scuola positivista fa creare principi ed assiomi alla nostra mente, la quale perciò potrebbe far suo lavoro senza il lume di essi principi; e li tiene come « verità induttive, o generalizzazioni fondate sopra la esperienza de' fatti particolari: tantochè essi hanno la stessa origine della grande massa delle nostre cognizioni (1). » Che se la *credenza* ai principi ci sembra sorpassare la esperienza, questo eziandio può esser detto di tutte le nostre *credenze*, benchè le sapessimo nate dalla esperienza; ed è effetto della generalizzazione e dell' accordo della verità in sè stessa, portato dalla *coesistenza*, e dal non essere stata la esperienza contraddetta, sì che la credenza si fa come istintiva, e si reputa immediato e a priori quello che fu ottenuto per la esperienza o a posteriori (p. 329).

Ma si potrà dire, e lo so, che questi principii universali sono infeconde astrazioni, inutili per le nostre cognizioni, le quali sono tutte concrete e particolari. Al che va risposto, o giovani, che se l'affermazione primitiva di nostra mente *l'essere è l' essere*, non può mica essere un'astrazione, perchè altrimenti noi cominceremmo dalle astrazioni, e cadrebbe tutta l'obbiezione; nemmeno può essere un' astrazione il principio d' identità, intorno a cui stanno tutti gli altri principii, che hanno in esso la loro ragione. L'essere è affermato sempre e il primo, sotto qualsivoglia concretezza e particolarità di cosa: e la sua affermazione logicamente si ripete nella formola che è il principio d'identità (2). Vi diranno pure che questi principii

(1) V. Bain, *Logique déduct. et induct.* t. 1. Lib. II. p. 327.

(2) « Tutti gli assiomi non sono che tante apparizioni, tante manifestazioni dell'assoluta verità; essi si risolvono tutti alla pri-

da noi tenuti per apodittici o necessarii, sono ipotetici o condizionati, e però non possono servire di fondamento assoluto al ragionamento. Ma, l'opposto, o signori, è vero; cioè, che la condizionalità del fatto può essa darsi in forza del principio, che è assoluto. Quando per es. si dice che *il tutto è maggiore della parte* (princ. speculativo), per la ripugnanza che la parte possa esser tutto, e il tutto parte, cioè pel principio della contraddizione che una stessa cosa non può essere e non essere nel tempo stesso, o per la identità per cui ciò che è, è; non dipende questa proposizione universalissima e apodittica dalla condizionale *se un tutto esiste, egli è maggiore della parte*; ma all'opposto questa condizionale dipende dell' assoluta, *il tutto è maggiore della parte*. Dal condizionale, o signori, non si potrebbe mai tirare l'assoluto; come dal contingente non mai il necessario. E quando si dice, *non fare agli altri quello che non vuoi fatto a te* (princ. pratico), vale lo stesso che dire il male è male, e non può nello stesso tempo essere bene, perchè ciò che è è, ciò che non è non è.

Un'altra obbiezione potranno pur farvi, o giovani, intorno a questi Principii; ed è, che essendo tante proposizioni identiche, perchè tutti fondati sulla identità del soggetto e del predicato; nulla si acquista per la loro conoscenza, arricchendosi questa ne' fatti, e non ne' principii. Voi risponderete che l' identità non è sempre evidente ne' giudizi; e però in forza di essi principii si fa evidente e notissima da oscura e non conosciuta che era (1). Voi per es. conoscete *Pietro*, ma non conoscete evidentemente nel conoscer *Pietro* che esso è *ragionevole:* per via del principio d'identità o di contraddizione che una cosa è quel che è, e non può essere e non essere nel tempo stesso, potete dire *Pietro è uomo*, ma *ogni uomo è ragio-*

[illegible] dell' assoluto, la verità, la cui ultima espressione è il [illegible] *ciò che è è*, e questo nel concreto *sum qui sum.* »
[illegible] Logica p. 48. Pal, 1871.

(1) V. [illegible] etc. L. IV. § 19. L. I.
[illegible]

nevole, dunque *Pietro è ragionevole*. Eccovi come giovi il principio d'identità; e come è falsa l'obbiezione che perchè i principii non sono che proposizioni identiche, in nulla posson giovare le nostre cognizioni. Surrogando al termine generico uno specifico, noi abbiamo immediatamente quale sia l'utilità e l'importanza di questi Principii.

Il Bain, dà come principi logici, o come *leggi del pensiero*, o *assiomi fondamentali* del ragionamento, 1° il principio di *consistenza*, o d' *identità*, o la *verità* necessaria; 2° i principi *della deduzione;* 3° il principio della *induzione:* ma sono queste per il filosofo inglese delle generalità uscite da' fatti di esperienza; contraddicendo così alla *necessità* che dà alla legge dell' identità, e al principio di contraddizione; necessità che non può avere la sua ragione nella contingenza de' fatti e de' sensibili (1). Così il Bain oppugna la necessità intuitiva de' principi o degli assiomi, essendochè gli assiomi sono per lui induttivi, e però formole sperimentali, la cui necessità non è che la certezza che di essi si ha per l'esperienza, o la confidenza assoluta in essi, espressa dalla nostra affermazione; e poichè la necessità non sarebbe se non l'accordo della verità con sè stessa, una verità si dice necessaria perchè derivata dalla legge della *consistenza*. La verità necessaria, dice il citato scrittore, non viene nè da facoltà innate, nè da percezioni intuitive: bensì non è altra cosa che l'identità di uno stesso fatto sotto nomi differenti (2). » L'identità, o signori, non è punto la necessità, perocchè di ogni cosa si può dire che è identica a se stessa, senza che intanto sia necessaria, siccome fa uopo dire de' Principii. La stessa necessità di fatto, è cosa tutt' altra della necessità di ragione o di essenza, quale è la necessità de' Principii.

Siamo pertanto, o signori, ven[illegible] a [illegible] dare le seguenti conclusioni:

(1) V. *Logique déductive* [illegible]
(2) V. *Logique* cit. t. I. [illegible]

1.

Le verità assolute, universali, evidenti per se stesse, si dicono Principi logici, e sono i Principii primi del ragionamento, i quali, benchè sembrano formole astratte, vengono dalla affermazione primitiva dell'essere, che dice l'*essere è*, convertita indi per la riflessione in principio *d' identità*, *di contraddizione*, *di mezzo escluso fra i contradittori*; e poi sopra questi in principio *di causalità*, o *di ragione sufficiente*, secondo le scuole.

2.

Questi Principii sono comuni a tutte le menti, e si trovano implicitamente o esplicitamente in tutti i ragionari umani: sono *certi* per sè stessi, e autonomi; fanno una gerarchia; perchè tutti si stringono intorno ad uno che si converte col Primo logico, ed è il Principio *d' identità*, il quale ha ragione obbiettiva perchè il vero si converte con l'Ente, ed è la illuminazione della verità prima per la quale risplendono alla nostra mente le verità seconde.

3.

Le obbiezioni che i Principii come astratti e ipotetici, o come proposizioni identiche non possono nulla giovare [illegible] nostre cognizioni, sono respinte dall' aver noi posto innanzi il concreto e l'assoluto come fondamento di questi Principii: e dal non esser sempre la identità evidente, [illegible] confusa o mediata, sì che per questi Principii sia resa [illegible] e *parvente*, quando occorre la identità che senza [illegible] si stava celata, e niente nota a prima giunta.

[illegible]

[illegible] intorno alla natura [illegible] ricevute per

eredità, disconosce la natura de' Principii, e non porta il giusto concetto nè dell'assoluto, nè del necessario implicite nel loro essere, e per cui la ragione umana può dirsi la facoltà dell'assoluto.

LEZIONE VIII.

DELLA DIALETTICA.

Dialettica si dice in linguaggio comune l'arte del ragionare, o di dedurre aggiustate conseguenze da certi principî, provando, o riprovando; e si disse un tempo dialettica eziandio la forma dialogica del discorso. Il qual uso di pigliar questa voce in senso siffatto ha la sua buona ragione, e appunto vi troviamo racchiuso il carattere che è proprio della logica, con cui pure la dialettica fu scambiata, e senza il quale la logica tornerebbe a semplice strumento formale del pensiero, non a manifestazione naturale della ragione ordinata secondo i reali, e la dialettica che è di fuori nelle cose. La dialettica come arte di ragionare procede per definizione, divisione, e argomentazione, che comprendono la materia del discorso; le quali operazioni dando una sintesi prima, l'analisi intermedia, ed una sintesi seconda, o meglio affermazione, opposizione, e armonia dei contrari o degli estremi, fanno che « con la diffinitione si sgroppano e manifestano le cose oscure; le ambigue per via della divisione si dichiarano; le dubbie si provano e riprovano per l' argomentazione (1). » Nella definizione c'è la sintesi mentale raccolta dall'intuito sopra la sintesi reale degli obbietti; e la divisione è la riflessione che scioglie per così dire l'intuito in elementi e parti distinte, nuovamente riguardando mercè la riduzione in sintesi, ma in sintesi riflessa, che vale come ri-

(1) V. DOLCE, *Somma della Dialettica di Aristot.* L. I. ne' *Principj logici estratti dall'Organo di Aristotile*, p. 138-139.

petizione della intuitiva e primitiva. Tutto questo si opera dall'affermazione che va innanzi, dall'opposizione che segue, e dall'armonia che termina il pensiero logico, ossia il discorso. Le quali operazioni dell'intelligenza hanno riscontro per la relazione che è in tutte le forze finite, nelle leggi ed operazioni dell' ordine de' reali : conciossiachè da prima è l' unità, indi la pluralità, infine la totalità, che è insieme unità e pluralità, o meglio armonia; e lo andamento dell' unità, della pluralità e della totalità, non è che una dialettica, una logica, di cui sono idee, giudizi, raziocini, i primi reali, le loro relazioni, i resultati, l'accordio, la somma delle cose, cui a ragione si è dato nome di *Universo*. Senza questa ordinazione di cose, o logica obbiettiva, non avrebbe senso la logica nostra, che qual legge meramente formale non potrebbe mai vincere il dubbio, o almeno schivare il più rigoroso idealismo. Anzi, dalla necessità di questa rispondenza forse fu condotto Giorgio Hegel ad immedesimare l'ordinamento reale delle cose col dialettismo logico dello spirito umano, facendo della logica la cognizione e insieme la essenza de' reali. Nonpertanto non è da confondere questa nostra dottrina coll' hegelianismo; il quale coll' identità di tutto non potè riuscire che alla sofistica, e alla contraddizione; quando noi vogliamo la vera dialettica, sia che si voglia pigliare dentro la mente come lavoro soggettivo, sia che si consideri nell'ordine de' reali, come ordinamento degli esseri cosmici, distinti, non separati, nè confusi, per unità, varietà, e armonia; le quali sono le tre leggi di ogni dialettica, significate nell'affermazione, nell'opposizione, e nella accordanza ultima, o vero nella sintesi, nell'analisi, nella ricomposizione, che sono gli atti spicciolati, o in intiero, della mente umana. La dualità e il conflitto delle forze terminano nell'unione: ma quest'ultima è un ritorno alla prima unità, senza cui non si dà dualità. Ora del modo istesso la opposizione conduce alla risoluzione, la cui conclusione in ordine logico precede la opposizione, perchè essa non è che ripetizione dell'idea opposta, fatta dopo un processo analitico e per distinzioni e divisioni.

Tutto questo si fa per la tesi, l'antitesi, e la sintesi in che si dà una dottrina; e pel teorema, la opposizione, e la dimostrazione, o meglio per la questione, l' obbiezione e la risoluzione, che troviamo negl'insegnamenti della scolastica. E più largamente pigliando l' esempio, il sistema risponde alla tesi, o affermazione, la polemica all'antitesi o opposizione, la dialettica alla pacificazione o armonia. Chi nell'ordine degli esseri non sa che tutto va per corso e ricorso della vita alla morte, e dalla morte alla vita? o che nelle cose umane la guerra esce dalla pace e ritorna alla pace? Ogni dialettismo, reale o logico, è l' unificazione per la opposizione o il conflitto degli estremi: l'eterogeneità dei sessi, parlando degli animali o delle piante, comincia e si termina nell'omogeneità della specie; e nel sillogismo, che è il dialettismo logico per eccellenza, il termine *maggiore* e il *minore* si trovano insieme nella conseguenza per l'armonia del termine *medio;* il quale si tace è vero nella conseguenza, ma questo appunto si fa perchè esso contiene ed è contenuto rispetto agli estremi o ai due termini, e nel processo ultimo che per via di analisi dà una sintesi riflessa, e di congiunzione scientifica, non fa più uopo di detto termine, che ha già servito quanto era necessario alla mente. Il che si fa più chiaro da quest' esempio, quantunque non sia qui il luogo di discorrere del raziocinio o del sillogismo. In questo sillogismo adunque:

Ogni uomo è mortale;
Pietro è uomo,
Dunque Pietro è mortale,

troviamo dialettismo tra *Pietro* e *mortale*, cioè tra il termine maggiore, *mortale*, come dicono i logici, perchè il più esteso, e il termino minore, *Pietro* perchè il più ristretto, in quanto il legame è dato dal termine *uomo*, in cui si ha l'attributo *mortale*, e la individualità *Pietro*. *Uomo* è contenuto in *mortale*, siccome contiene *Pietro;* e quindi è in

esso termine medio la ragion prima ed ultima del sillogismo; la quale ci potrebbe più chiaramente apparire, se invece di un sillogismo ordinato nella esatta forma logica di sopra, si dicesse

Perchè ogni *uomo* è *mortale*
Pietro che è *uomo* è *mortale*:

ovvero, cominciando dal particolare;

Pietro che è *uomo* è *mortale*
Perchè ogni *uomo* è *mortale* (1).

Il predicato *mortale* non è dato al soggetto *Pietro* se non in virtù del termine *uomo*, in cui sta, come si è visto, la ragion dialettica del sillogismo. Senza il termine medio non si può fare un sillogismo, perchè senza l'unità non c'è armonia tra gli estremi; e vien meno logicamente e realmente qualsiasi dialettica. Ma, mi si potrebbe dire; l'armonia è la conciliazione della tesi e della antitesi, e vien dopo il conflitto: il sillogismo come il dialettismo logico per eccellenza, debba presentare questo conflitto, l'opposizione prima della congiunzione, o pacificazione e unificazione, che si fa nella conseguenza. E così è difatto. Il sillogismo costa di tre proposizioni, una generale, una particolare, una singolare; e la proposizione particolare, che sta di mezzo alle due estreme, è appunto il conflitto, l'opposizione dialettica, che nella singolare (conseguenza) riposa e dimostra l'unificazione. Lo stesso esempio di sillogismo portato avanti, può ripetersi qui. La prima pro-

(1) Avverte il Garnier: « la conjonction *donc* annonce que les prémisses ont été exprimées avant la conclusion; la conjonction [illegible] que l'une des deux prémisses ou toutes les deux vont [illegible] la conclusion. » *Traité des facultés de l'Ame* [illegible] Paris 1852.

posizione: *Ogni uomo è mortale*, è la tesi dialettica; la seconda: *Pietro è uomo*, è l'antitesi, perchè al generale si oppone il particolare, stando già *uomo* come attributo di *Pietro*; e la terza finalmente è l' armonia degli estremi *ogni uomo* e *Pietro*, perchè dà a *Pietro* un attributo che è dato nella proposizione generale ad *ogni uomo*. Abbiamo adunque, affermazione, distinzione, riduzione; tesi, antitesi, sintesi: tutto ciò che si richiede perchè vi sia vera dialettica. Ora nell'ordine delle forze reali, troviamo la potenza, il conato, l'atto: il conato include ma si oppone alla potenza, come include ma s'oppone all'atto, perchè non è nè potenza, nè atto: e così nell'ordine logico nella premessa maggiore del sillogismo abbiamo ugualmente la potenza, come nella minore il conato, e indi nella conseguenza l'atto. Per lo che, allo svolgimento delle cose reali, ovvero alla dialettica oggettiva, risponde lo svolgimento del pensiero, ossia la dialettica logica soggettiva; ed è per questo che il fondamento della logica non è senza una ragione obbiettiva; sì che essa non può camminar da sola, lasciando le attinenze ontologiche tanto necessarie alla sodezza delle sue argomentazioni. Aristotile metteva la dialettica tra la filosofia e la sofistica, considerandola come artifizio logico, anzichè come naturale corso del pensiero, sì che poteva essere ora vera, ora falsa (1): ma in Platone la dialettica manteneva il suo carattere obbiettivo, sì che, a dire del Rosmini, Platone *pose la dialettica in cima a tutte le scienze*, e *la tramutò nell' Ontologia*. Il qual intendimento pare essere stato pure dell'Hegel: se non che questo filosofo identificò tutto, e però gli mancò in mano la reale

(1) Sul senso della parola *dialettica* in Aristotile e in Platone, così dice il Creuzer citato dal Rosmini (Logica n. §§ 847). « Per quam (dialecticen) Plato intelligit non τοπικὴν, sive artem probabiliter in utramque partem disserendi, sicut vocem hanc Aristoteles usurpat; verum μεταφυσικὴν, non ἁπλῶς quidem, sed quatenus utitur eodem logices instrumento: ut omnino hoc nomine Plato metaphysicen et logicen comprehendat. Ac simiter eo vocabo'· Platonici solent. (*Annot. in Plot.* III). »

puro *divenire* ed ora compiuta *attualità*: in altri termini il *chaos* delle antiche cosmogonie, o al più la materia prima che gl' Indiani chiamavano *maja*, i platonici *ile*, *materia senza forma* gli scolastici. Sul qual proposito saviamente fu detto essere questo sistema hegeliano l'*algebra del naturalismo* (1). Una intelligenza che secondo Hegel apparisse all'ultimo termine della evoluzione progressiva dell'essere, non potrebbe mai dare una dialettica reale; la quale importa armonia, come l'armonia vale ordine, e l'ordine significa intelligenza: l'intelligenza per l'Hegel non sarebbe principio, ma effetto; non lo stesso assoluto, ma un suo accidente; il che vale negazione e dell'intelligenza e dell'assoluto, e con la negazione dell'assoluto negazione della dialettica, dell'essere, dell'idea, che resta vuota astrazione e nulla più. Non ci sarà mai dialettica senza unità, varietà ed armonia sia ideale, sia reale: e quindi è che in Platone troviamo nell'ordine reale *Dio, l'intelligenza, il mondo;* come nell'ordine logico la *definizione*, la *divisione*, la *riassunzione*, o sia la sintesi primitiva, l'analisi, la sintesi finale; l'*unità* che potenzialmente racchiude la *varietà*, la varietà che si manifesta negli oppositi, e l'*armonia* che è l'unità che sostiene in atto la varietà. Così il primo momento della dialettica è ideale, il secondo reale, il terzo ideale reale, e però armonico, compito, e non esclusivo e sofistico. Tutto questo è racchiuso nel concetto platonico della dialettica, la quale significando l'esplicazione simultanea o successiva, per contrasto e armonia, delle idee, significò eziandio l' esplicazione delle cose già esemplate sulle idee; partecipanti così del divino, e ripetizione nel tempo, che è l'ombra dell'eternità, di ciò che è assoluto e immutabile. Il rigore dell'ontologismo condusse Platone a non usare che la istessa voce per l' arte ragionatrice o subbiettiva, e il movimento cosmico e obbiettivo; nel quale distinse sempre il divino e l'ideale dal materiale e reale, tanto che partiva da una dualità primitiva, anzichè con-

(1) JANET, *Etud. sur la dialect. dans Plat. et dans Hegel*, p. 385.

fonder tutto nell' identità assoluta. Ma le scuole tedesche hanno portato l'identità dell'essere e del conoscere, dell'obbietto e del subbietto; ed è pertanto che la loro vantata dialettica non è se non una apparenza ed una illusione, come illusione è il sognato *divenire* che non sia nè astratto, nè concreto, nè reale, nè possibile, ma tutto insieme l'uno e l'altro estremo contraddittorio; posto a punto medio della dialettica; e a fondamento dell'intero sistema.

E qui non voglio lasciar di notare che al Rosmini eziandio parve di aver trovata nel suo *essere* l' unità assoluta dialettica, come tale che essendo per sè *indeterminato*, *virtuale*, *e iniziale*, si può predicare di più termini diversi, finire in Dio e nelle creature, e « dalla stessa predicazione riceve un valore diverso, rimanendo, come virtuale, unico. » Credette il Rosmini che dicendosi, questa pietra è essere; questo uomo è essere; non altro si dica se non « questa pietra è uno de' termini che l'ente virtuale contiene implicitamente nel suo seno: » nè altrimenti dell'uomo. Di più, l'essere virtuale non è già un ente, ma una entità elementare, per la quale, « rimane sciolta l'antinomia che presenta al pensiero il problema dell'unità e della pluralità, » e la tesi dell'ugualtà e l' antitesi della diversità si accordano bene nella ipotesi dell'unità dell'essere virtuale, il quale ha virtù in sè « di ricevere diversi termini, e più diverse relazioni, sotto le quali viene considerato limitamente (1). » A me pare che vi sia molta rassomiglianza, tranne nelle intenzioni, tra quest'essere *virtuale* e l'*idea* o il *divenire* dell'Hegel; e ci trovo lo stesso salto che c'è nel sistema del filosofo tedesco, dall' astrazione alla realtà, dalla virtualità all'attualità e alla determinazione. Il Rosmini non pensava affatto di far del suo essere iniziale una entità universale panteistica: ma [illegible] si trova quest'essere in tutte le concezioni, [illegible] che esso racchiude tutti i *termini*, o secondo l'e[illegible] sta pietra è uno di quei termini che l'essere [illegible]

(1) V. *Teosofia*, vol. I, sez. II, [illegible]

tiene implicitamente nel suo seno? » Se non vuoi il panteismo, a cui non piegava punto la mente del pio ed illustre roveretano; dovrai tenere per certo che ci sia gran confusione de' due ordini obbiettivo e subbiettivo, ideale e reale; e che questa unità assoluta dialettica portata dall'autore come correzione della identità panteistica dei Tedeschi, e come soluzione nel tempo istesso dell' antinomia del pensiero, non sarà mai da soddisfare al lodevole intendimento del filosofo italiano. Vero è che l'identità di quest'essere virtuale vorrebbe l'autore restringerla al solo ordine dialettico; ma se esso è *astrazione*, come lo chiama, è preso dal concreto, cioè dal reale; e poi la dialettica non sarebbe che un vano trastullo della mente, se senza realtà di fuori, a cui risponda, si perdesse nel nullismo, come i termini, tolto via l'essere iniziale, *s'annullano davanti al pensiero e diventano assurdi*; in quanto « l'essere virtuale è bensì diverso da' suoi termini, qualunque questi sieno, ma ad essi necessario: necessario a tutte le entità (1). » Non mi persuaderà mai come l'essere sia *materia universale* dialettica, *atto universale*, *forma universale*, *anteriore e posteriore*, *causa determinante*, *causa efficiente*, *e causa terminativa* (2); e tutto questo resti e avvenga solamente dentro del pensiero, senza che si trovi eziandio nella realtà delle cose (3).

La dialettica adunque ebbe un senso formale o solamente logico in Aristotile, quando per Platone fu ideale e reale, e venne infine abusata sofisticamente dall'Hegel, così come per opposto è stàta più tardi negata del tutto

(1) Rosmini, *Op. cit.* ibid.

(2) V. *Op. cit.* ibid.

(3) Un bello e dotto comento a questa dottrina dialettica del Rosmini ha dato il p. Buroni nel suo libro *Rosmini e S. Tommaso, Nozioni di Ontologia per introduzione allo studio della Teologia*, c. II. e c. V. (Tor. 1878); ma non so come possa evitare il difetto che è dentro al principio dell'essere *virtuale* che nello stesso tempo sia *attuale* e intanto non sia la virtù effettrice di Dio, ma qualche cosa che nè manco sia l'essere delle cose stesse create.

dalla scuola positiva, la quale l' ha ritenuto come strumento logico e non altro. Tantochè del sillogismo o della deduzione che sono la forma dialettica per eccellenza, i positivisti, come il Mill e il Bain, ci dicono che esso sia una formola abbreviativa del discorso, o un mezzo di assicurarci de' fatti implicati ne' fatti già conosciuti; il cui valore è tutto dalla induzione (1).

Siano adunque, o giovani, fermi nella mente questi canoni:

1.

La logica è stata pur detta dialettica, perocchè tutto il discorso logico non è che l'esplicazione ordinata di un'affermazione intuitiva, per *tesi*, *antitesi*, *sintesi;* o *sintesi prima*, *analisi*, e *sintesi seconda*.

2.

L'esplicazione logica non essere operazione tutta e sola, senza attinenze obbiettive, del soggetto raziocinante: ma camminare e legarsi coi dati obbiettivi, senza i quali la logica sarebbe vano trastullo, operazione tutta formale e facilissimamente scettica.

3.

Non confondersi intanto questa intima relazione tra il discorso logico e i dati obbiettivi, con l' identità pantei- [illegible] degli alemanni: nell' identità non può darsi la vera [illegible] la sofistica, qual' è appunto la pretesa dia-

4.

[illegible] tico per eccellen-

[illegible] V. Paris 1875.

za, vi ha la tesi, l'antitesi, la sintesi che si trovano per tutto nell' ordine reale: il termine *maggiore* e il termine *minore* che sono gli estremi, si congiungono nel termine *medio*, che fa l'armonia; ma tutt'altrimenti dell'*essere* universalissimo del Rosmini, il quale pur è dato come il vero ed unico fondamento della dialettica reale.

5.

La formola propria dell'armonia dialettica, può la logica averla solamente dal vero e sano ontologismo, tutt' altro del falso e corrotto, come si trova nelle dottrine panteistiche, nelle quali l'essere di Dio è l'essere stesso di tutte le cose, sì che l' affermazione di Dio e delle cose è una cosa stessa, e nell'affermazione di Dio va compresa l' affermazione della sua essenza, come svolgimento reale, necessario, eterno, delle cose (1).

LEZIONE IX.

LE PROPOSIZIONI E LA DEFINIZIONE.

La Logica non attende solamente allo studio della costruzione del pensiero, ma pur a quello della sua espressione; sì che se da una parte si occupa della teoria de' giudizi, dall'altra studia le proposizioni, che sono il giudizio significato per parole, alle quali Aristotile dedicò uno de' libri che compongono l' Organon, cioè il libro della Interpetrazione. Le Proposizioni secondo Aristotile hanno la quantità stessa delle cose che sono loro contenuto; e

(1) Si sa che queste dottrine furono già riprovate nelle *sette Tesi* riguardanti l'insegnamento filosofico di alcuni professori dell'Università cattolica di Lovanio.

però sono *universali*, o *particolari*, o *indefinite*; (1) e intendeva per indefinita la proposizione che significava « Tò inesse aut non inesse, sine universalis, aut particularis signo »; vale a dire essere indefinita la proposizione non determinata, perchè non porta nè « Tò *omni* aut *nulli* inesse » nè « Tò *cuidam*, aut *non cuidam*, inesse. » Noi italiani diciamo *indefinita* la proposizione che porta l'articolo indeterminato, come *gl'Italiani sono imaginosi*. Di più secondo lo stesso Aristotile le Preposizioni significano « aut *necessario* inesse, aut *contingenter* esse », e però sono o *necessarie* o *contingenti*; ovvero significano solamente il « Tò inesse » sono soltanto *categoriche*, come disse il Kant; ovvero la ripugnanza de' termini, e sono *ripugnanti*, o, come disse il Dolce, *rimote* (2). Poi ogni Proposizione che è una Enunciazione, è secondo lo stesso Aristotile: « oratio aut *affirmans* aut *negans* aliquid de aliquo » cioè è o *affermativa* o *negativa*: oltre che, le proposizioni vanno pur considerate secondo la loro relazione, e però sono *contrarie*, *subcontrarie*, *contradittorie*.

Le *contrarie* si oppongono nella sola qualità, perchè sono tutte e due generali; e così le *subcontrarie*, che sono tutte e due particolari, si oppongono pure nella sola qualità; ma le *contradittorie* si oppongono tra loro in quantità e qualità, l'una generale e affermativa, l'altra particolare e negativa. Onde le contrarie possono essere tutte e due false, non mai tutte e due vere; le subcontrarie possono essere tutte e due vere, non mai tutte e due false; ma le contradittorie è necessità che siano, l'una vera, e l'altra falsa. Il che va confermato da questo esempio:

(1) V. *Analyt. pr.* L. I. 1.

(2) V. *Principj logici estratti dall'Organo di Aristot.* p. 137. Pel Dolce la proposizione che dice *rimota* è la *impossibile*, ed è quando « diverse specie insieme si congiungono, come: l'huomo è asino, ovvero, quando si accoppiano i contrarii, come: il saggio è pazzo. »

Prop. **Contrarie**

Tutti gli uomni sono virtuosi — Nessun uomo è virtuoso

SUBALTERNATE CONTRADITTORIE CONTRADITTORIE SUBALTERNATE

Qualche uomo è virtuoso — Qualche uomo non è virtuoso

Prop. **Subcontrarie**

Le proposizioni poi si dicono fra loro *convertibili* quando hanno tale equipollenza che si possono scambiare, e la quantità dei termini, onde si compongono resta sempre, la stessa. Così, si potrà dir bene: *L'uomo è un animale ragionevole*, e *l'animale ragionevole è uomo;* perchè nel passare del predicato a soggetto, e di questo a predicato, la quantità de' termini non va punto alterata, essendo la estensione e la comprensione di essi restata la stessa. Ma non sarebbero convertibili queste altre due proposizioni : *Tutti gli uomini sono mortali*—e *Tutti i mortali sono uomini;* poichè passando a soggetto il predicato *mortale*, esso piglia tutta la sua estensione, e così la quantità dei termini è già alterata, tanto, che l'una proposizione non è più convertibile coll'altra, per ragione che se ne è alterata la estenzione , non essendo più il predicato ristretto dalla comprensione del soggetto a cui si riferiva. Nel quale caso perchè la non convertibilità viene da eccesso di estensione presa dal soggetto, si restringe essa estensione riducendo la proposizione da generale in particolare; di maniera che se non può dirsi: *Tutti i mortali sono uomini*, si può ben dire: *Alcuni mortali sono uomini.*

Infine, secondo che sono le proposizioni affermative o negative , il predicato va preso diversamente; conciossia-

chè nelle preposizioni negative il predicato va preso in tutta la sua *estensione*; ma nelle affermative nella sola *comprensione*. E non fa uopo dire che la estensione e la *comprensione* dei termini va in ragione inversa, si che quanto più c'è di estensione ci è meno di comprensione, e viceversa (1); e che l'affermazione o negazione del predicato, procedendo dal termine più esteso *(genere)* al meno esteso *(individuo)*, o dal termine più comprensivo *(individuo)* al meno comprensivo *(genere)*, porta che quello che si afferma del genere si affermi delle specie, e quello che della specie, dell'individuo; attesochè nel genere è contenuta la specie, e nella specie l'individuo: ma non così quello che si afferma dell'individuo si afferma della specie, e indi del genere, non essendo affatto nel meno contenuto il più; benchè quel che si nega dell' individuo possa negarsi e della specie e del genere, ma non sempre del genere remoto, tranne il caso che il predicato ripugni all' essenza del soggetto, come: *Pietro non è minerale*, *l'uomo* non è minerale, l'*animale* non è minerale, il *vivente* non è minerale. Questa logica delle Proposizioni porta impliciti i Principii della identità, della contraddizione, e della ragione sufficiente. Ma l'Hegelianismo colla dottrina che il giudizio astratto si esprime, *l'individuale è l'universale*, che vale il *soggetto è il predicato*; e colla negazione della contraddizione; non può far buona questa teorica Aristotelica delle Preposizioni, e massime delle contradittorie, per le quali Aristotile disse: « Contradictio est oppositio, cujus non est medium secundum ipsam. » Nè il Positivismo può accettare le Preposizioni che significano il *necessario inesse*; posto che per questa scuola le proposizioni sono espressioni di fatti, o di fenomeni, e non potrebbero portare necessità alcuna. Chè la P[illegible] secondo lo Stuart Mill è un insieme organico [illegible] nomi, significanti una successione o coesist[illegible] la nostra coscienza; onde la proposizione [illegible] mortali » non esprime che la [illegible]

(1) V. [illegible]
Di G[illegible]

che presentandosi l'uno siamo certi dell'esistenza dell'altro. Nella parola *uomo*, dice, noi comprendiamo un insieme di fatti o fenomeni, e quando diciamo l'*uomo è mortale*, intendiamo affermare che dove si dà quell'insieme di fenomeni compresi dal nome *uomo*, si darà pure l'altro fenomeno detto *morte*. Abbiamo la coesistenza e la successione di due fenomeni, i quali logicamente si dicono *soggetto* e *predicato*. I fenomeni poi sono segno della *esistenza* delle *cose in sè*, e della loro *causalità;* ma le cose in sè sono fuori della nostra affermazione, la quale solo ha per materia i fenomeni, ossia l' espressione del fatto di coscienza sotto la modificazione sensibile. Nella Logica Aristotelica le Proposizioni, giusta la loro natura teoretica o pratica, sono assiomi e teoremi, postulati o problemi: e c'è dell'*a priori* e dell'*a posteriori*, e l'assioma e il postulato sono necessarii, e non si provano. Ma pel Mill niente c'è di necessario; e l'assioma e il postulato sono una formola di esperienza, o sono conclusioni della induzione che accosta un fatto ad altro fatto e li *generalizza*. La quale negazione del necessario nelle proposizioni scende dalla negazione già dell'assoluto propria della scuola positivista, che perciò contradice alla logica comune, dalla quale debba in ogni tempo esser tirata la Logica scientifica, che non è se non la ragione della logica naturale.

Colla teorica delle Proposizioni la Logica dà quella della definizione e della divisione (1), che segnano o la partenza o l'arrivo del nostro pensiero, che piglia forma scientifica nella investigazione o nella dimostrazione della verità. Aristotile disse: « definitio est oratio significans quid res sit » e si distingue dalla Proposizione in questo che la Proposizione afferma o nega *aliquid de aliquo*, quando la definizione significa ciò che è la cosa, o ciò che vale a dire un nome; e però lo stesso Aristotile pur la definì « substantiae alicujus explicatio ». Stando alla voce *definitio*,

(1) V. *Principj logici* cit. p. 130, 133, 140, e 142 ove si discorre della definizione e della divisione.

che vale circoscrizione, limitazione, noi per la definizione presentiamo ne' suoi termini una qualche cosa, o un qualche nome, sì ché, come disse l'Hobbes, la definizione è una dipintura che si mette innanzi non agli occhi corporei, ma agli occhi della mente (1): e di più, nella definizione vedeva l'Hobbes tutta la ragione della dimostrazione, la quale facendosi per la cognizione delle cause e della generazione delle cose, cioè per una verità, da cui si tira un'altra, siccome a suo luogo va detto, debba tirar questa cognizione appunto dalla definizione, che fa da principio e somministra l'idea chiara della cosa. Pertanto, la definizione dà la cognizione del definito facendocelo riguardare nel suo *genere* e nella sua *specie*, che vale nella sua causa che è il genere, e nella distinzione della sua generazione che è la specie (2). Così poi egli l' Hobbes definiva la definizione: « una tal proposizione, nella quale il predicato risolve o scompone il soggetto, quando sia capace di scomposizione; ovvero lo esplica per uso di esempio, quando non potrà essere scomposto »; ed è chiaro che la definizione riguarda alla comprensione del soggetto, non alla sua estensione (3). Onde, quando la definizione

(1) « Elle presente la notion universelle che l' objet défini; de sorte qu' elle est une espèce de peinture universelle qui s'adresse non à l'oeil mais à l'esprit; car celui qui peint un homme, produit l' image de cet homme, comme celui qui définit le nom *homme* produit l'image d'un homme quelconque ». TH. HOBBES, *Calcul Logique trad. par* DESTUTT-TRACY, *Élem. d'Idéologie*, tom. II. p. 131. Bruxell. 1826.

(2) « Definitio, est oratio, quae id quod definitur, explicat quid sit. » CICER. *Topica*. II. 26.

(3) L'*estensione* di un termine riguarda tutti gl'individui ai quali esso può convenire: la *comprensione* è l'insieme di tutti i particolari, che si racchiudono nel termine: così *uomo* ha maggiore estensione di *Pietro*, e *Pietro* più comprensione di *uomo*; *animale* ha più estensione di *uomo*, e *uomo* più comprensione di *animale*; *vivente* maggiore estensione di *animale*, e *animale* maggiore comprensione di *vivente*; *essere* più estensione di *vivente*, e *vivente* più comprensione di *essere*. Onde, la estensione e la comprensione sono in ragione inversa l'una dell'altra, il termine più estensivo è meno comprensivo, e il più comprensivo è meno estensivo.

è proposta, già si parte dalla notizia del tutto o della sintesi reale messa pe' termini di una proposizione innanzi alla nostra mente; ma, è data eziandio materia all'analisi che segue, dopo la quale avviene la equazione della definizione col definito, obbietto e intendimento della dimostrazione.

Il Condillac, o signori, riprova fortemente il voler pigliare le definizioni come fondamento dell' arte di ragionare; specialmente quando le cose sopra cui si suol ragionare sieno sotto la prova de' nostri sensi: nel qual caso basterebbe a tutto l'analisi, e i nostri sensi e non le deffinizioni debbon essere il principio delle nostre cognizioni e de' nostri ragionamenti. Le definizioni, anzicchè l'uso de' sensi e dell'analisi, presentano, diee il filosofo francese, idee confuse ed imperfette, e invece di una cognizione che antecede non dovrebbero dare piuttosto che un resultamento dell'analisi, da cui è necessità cominciare se si voglia esatta cognizione delle cose: l' incominciare per le definizioni, è un metodo oscuro che incomincia da quel punto, al quale fa uopo terminare (1). Ma, se si piglia a considerare che la dimostrazione scientifica, sia anche per induzione o analitica, debba sempre avere innanzi confusamente il tutto, come nel fatto della cognizione la riflessione ha innanzi il tutto appreso dalla intuizione, da cui lo riceve confuso e indistinto, perchè sel renda chiaro e preciso; si troverà bene come la dottrina del Condillac sia poco filosofica, e come dava in contraddizione quando accettava sì la definizione, perchè ci è di necessità *di veder le cose sopra le quali ragionar si vuole*, ma la respingeva poi in nome de' sensi, siccome inutile *qualora veder si possa senza definire;* non avvisandosi che non sono i sensi che ragionano, ma la mente, la quale non tocca e vede corporalmente, bensì intellettualmente per intuito, idee, e segni. La definizione adunque è una cotal circo-

(1) V. *Logica o Principj fondament. dell'arte di ragionare*, P. II. c. VI. Nap. 1837.

scrizione in cui si chiude il termine che si vuol presente al pensiero, fatta per via di parole che non significano direttamente il termine che si vuol circoscritto o definito, ma lo indicano indirettamente per la qualità o gli attributi che in esso si comprendono, e non si possono dare se non al termine solo, il quale senza entrare nella definizione viene per essa già definito.

Pertanto, poichè la definizione dà cognizione di una cosa per il suo genere e la sua specie (definitio ex genere et differentiis), o per la specie e la differenza; ora è una scomposizione del tutto nelle sue parti, ora una composizione delle parti nel loro tutto: quando la definizione precede il discorso scientifico, dà il tutto perchè sia scomposto nelle parti; quando lo termina, dà il tutto che si è raccolto dalle sue parti. I diversi procedimenti del pensiero portano la diversa natura della definizione, le cui regole logiche sono però sempre le stesse. La definizione si compone di un termine che abbia maggiore estensione e minore comprensione, e di altro che abbia minore estensione e maggiore comprensione; quindi la regola fondamentale: *Definitio ex genere et differentiis fit*; « Nam oportet de« finitionem genus e ceteris secernere; differentiam vero « ab aliquo eorum quae sub eodem genere sunt. » Pertanto la definizione rende tutto e il solo definito, e il definito non entrerà nella definizione. Così abbiano definizione pel genere prossimo e la differenza specifica dicendo: *L'uomo è un animale ragionevole*: ma in opposto abbiano il genere remoto in questa: *l' uomo è un vivente*. I termini della definizione debbono riguardare l'essenziale, e non l'accidentale del definito; come sarebbe in contrario: *L' uomo è animale ragionevole dotto*. Il predicato *dotto* è accidentale e può trovarsi e non trovarsi nell' uomo, e questo essere sempre uomo. Nella definizione aristotelica della definizione « *oratio significans quid res sit* ; abbiamo la definizione che significa quello che è *la cosa* ; e nel [illegible] *quid sit, vel quid significet nomen*, c'è la definizione che dà la [illegible] o il senso di un *nome*: anzi la [illegible] *genetica*, perchè si at-

tiene alla genesi della cosa, ovvero definisce la cosa per le sue ragioni; la quale specie di definizione era detta dal Dolce *piena* e *perfetta*, siccome quella *di nome*, o *di vocabolo*, chiamava *imperfetta* (1).

Se non che per gli hegeliani, pe' quali il pensiero è identico all'essere, o ciò che è ideale è reale, e ciò che è reale è ideale, la definizione di nome è nello stesso tempo definizione di cosa, e la definizione vera sarebbe la genetica; pe' Positivisti la definizione non è che di soli nomi, e però essa è una proposizione *essenziale* o *verbale* che vale lo stesso; cioè essa spiega solamente il significato di un nome; è una proposizione dichiarativa della significazione di una parola; ovvero è l'analisi delle proposizioni implicite in un nome, nel quale si contiene il significato di un fatto o di un fenomeno, non mai la cognizione della cosa in sè, o reale. Chè la definizione fa la esposizione conosciuta della *connotazione* di esso nome; e non è una proposizione *accidentale* o *reale*, che porta nel soggetto qualche cosa non contenuta nella sua connotazione. Onde, la definizione per lo Stuart Mill non esplicherà mai la natura delle cose, siccome disse Aristotile. Essa ha valore scientifico, perchè è segno di un fatto, non già perchè significa il fatto in sè stesso. Sono pertanto, come aveva già detto il Condillac, conclusioni sperimentali, o risultamenti dell'analisi; e tutta la importanza della definizione sta nel portar precisione ne' nomi che potrebbero avere una vaga accezione, e nel classificare i fatti in ordine di scienza cioè di cognizione ordinata di fenomeni, non già di cognizione della natura delle cose. Il Taine anch' egli positivista, non fece buona interamente al Mill questa dottrina sulla definizione; poichè non è affatto una proposizione verbale quando insegna la qualità di una cosa, e comprendendo un obbietto riassume una scienza (2). Ma il Mill è logico nel negare la definizione

(1) V. *Somma della Dialett. di Aristot.* L. III. p. 19.
(2) V. Taine, *Le Positivisme anglaise, Stuart-Mill.* p. 119 Paris 1864.

di *cosa* o la *genetica*, posta la sola *cognizione* subbiettiva de' fenomeni o degli stati di nostra coscienza, e la non cognizione della cosa in sè o del noumeno, come disse il Kant. Pel che, se l'Hegelianismo si confonde cogli antichi realisti, i quali dissero l'universale essere l'essenza stessa de' particolari; il Positivismo per sua parte professa il nominalismo, e così finisce nel Criticismo idealista del Kant. Ma l'ontologismo che pone due modi di conoscere, l'intuitivo e il riflessivo, e una sintesi prima ne' giudizi, una analisi, e una sintesi seconda, mantiene fermamente la dottrina Aristotelica della definizione *di cosa* e *di nome*, e così l'altra della divisione *ideale* o *logica*, e *reale* o *ontologica*; e mantenendo per la percezione dell'essere la ragione logica e ontologica della definizione reale, salva la scienza, che si raccoglie nelle definizioni, dall'idealismo, e la mente umana che si affida ad esse, dal vuoto del nullismo, ne' quali infine sarebbe costretta a doversi perdere.

Abbiamo adunque sulle proposizioni e sulla definizione queste conclusioni, cioè:

1.

Le proposizioni, che sono il giudizio significato con parole, sono per la quantità *universali*, *particolari*, *singolari*, *indefinite*; ovvero per la qualità *affermative* o *negative*, e per la relazione *categoriche*, o *ripugnanti*, o *impossibili*.

2.

Secondo la opposizione le proposizioni sono contrarie, *subcontrarie*, e *contradittorie*; e le *contrarie* che sono universali possono essere tutte e due false, non tutte e due vere; le subcontrarie, che sono particolari, possono essere tutte e due vere, e non già tutte e due false; ma le contradittorie sono necessariamente una vera e l' altra falsa, perchè si oppongono tanto in quantità, quanto in qualità.

3.

Le proposizioni sono *convertibili*, quando non è alterata per la conversione la quantità de' termini; e così nelle proposizioni *affermative* il predicato va preso secondo la sua *comprensione*, ma nelle negative va considerato in tutta la sua *estensione*. La estensione e la comprensione stanno in ragione inversa.

4.

La teorica aristotelica delle proposizioni è fondata su' principi logici: opposte alla aristotelica sono la dottrina hegeliana e l'altra della scuola positivista sul proposito.

5.

La definizione si usa a significare o ciò che sia una cosa, o ciò che valga un nome; e però è di due sorta, *di cosa*, e *di nome*. Essa è fatta pel *genere prossimo* e la *differenza specifica*, e deve convertirsi col definito, contenendo è tutto e il solo definito, nè abbracciando altro che non sia essenziale, non curando l'accidentale. La definizione pertanto serve al procedimento sintetico, come la divisione all' analitico. La quale divisione è *reale* e *ideale*, *ontologica* e *logica*, e deve esser condotta secondo la natura della cosa che si vuol dividere.

6.

La dottrina positivista intorno alla definizione, perchè nega la definizione *di cosa*, o *genetica*, cade nel nominalismo; così come l' hegelianismo rompe nell' antico realismo. L'ontologismo ponendo nella percezione dell' essere la ragione logica e ontologica della definizione, trova nella sintesi reale la ragione della sintesi scientifica.

LEZIONE X.

DELLA TOPICA, O DELL'ARTE DI ARGOMENTARE, DEL SILLOGISMO, E DELLE FORME SPECIALI DELL'ARGOMENTAZIONE.

§ 1.

Delle ragioni logiche e ontologiche del Sillogismo, e sue regole.

Il pensiero, o signori, esplica la verità che possiede o inizialmente o compiutamente, *ragionando*, sì che si è detto il raziocinio un giudizio dedotto da altri giudizii (1), per una maniera di discorso che si dice *argomentazione;* la quale può essere fatta dalla logica naturale, e può venire dalla logica teoretica, considerata in questo caso come arte. Gli antichi all'invenzione degli argomenti, o all'arte dell'argomentare davano nome di *Topica*, quasi » arte di trovar gli argomenti per via dei luoghi onde ha il nome, perchè dimostra i luoghi come segni i quali ci ammoniscono e insegnano quello che di qualunque cosa sia da pensare o da dire (2) ».

Onde, il *luogo* dialettico è la sede o l'indice dell' argomento, pel quale si possa disputare di qualunque tema o soggetto proposto; e i *luoghi* vanno pertanto divisi secondo l'antica logica, in *luoghi* riguardanti il soggetto, o il predicato, detti *interni*, come il genere, la specie, la differenza, [illegible] tutto, la parte, ecc. i quali sono o sostanziali, o che [illegible]gnano la sostanza; e in *esterni*, perchè presi di [illegible] cosa, come le cause, la somiglianza o repu[illegible] autorità, [illegible] le testimonianze, gli usi, le

[illegible] dere quella funzione del pensiero [illegible] Perciò *raziocinio* in ge[illegible] da un altro ». v, KANT, [illegible] p. 209.

[illegible] di *Aristot*. L. VII. p. 43.

leggi; e finalmente in luoghi *delle cose* e *delle persone*; come per le persone la patria, i genitori, il sesso, la educazione, la età, il costume o l'ingegno, i fatti, la condizione della vita; e per le cose tutti que' luoghi che non sono delle persone, e si hanno dalle cose stesse, siccome il genere, il proprio, la differenza, la quantità, la qualità, la relazione, la diversità, e simili (1). Nella Logica di Portoreale, e presso altri logici è detto sul proposito che i *luoghi* possono essere o dalla *Grammatica*, o dalla *Logica*, e dalla *Metafisica*; e luoghi *di grammatica* sarebbero il *nome*, là sinonimia, l'omonimia, e la *paronimia* o la derivazione dalla stessa radice; luoghi *di logica* i termini universali, la deffinizione, il genere, la specie, la differenza, il proprio, l'accidente, la divisione; luoghi *di metafisica* le cause, gli effetti, il tutto, le parti, la somiglianza, gli opposti (1).

Lo strumento dell' argomentazione è il *Sillogismo;* delle regole del quale van pieni il famoso Organon di Aristotile, e nel tempi moderni tutti i libri di Logica, che vanno per scuole. Nei quali generalmente per *Sillogismo* s' intende *la forma logica del raziocinio*, *la quale raccoglie e porta ordinate insieme le proposizioni che lo compongono*, ovvero l' argomentazione per la quale posto un *antecedente* si raccoglie necessariamente un *consegiente*, ossia poste le *premesse* segue necessariamente la *illazione* o conseguenza. Onde è che quando il sillogismo non ha bisogno di nulla, oltre le premesse, perchè la conseguenza si ponga necessaria, si dice *perfetto;* secondo avvisò Aristotile (2): come è *imperfetto* quando ha bisogno di qualche altro termine per darsi conseguenza *necessaria*. Per via del sillogismo la cognizione naturale piglia aspetto e ordine di teoretica o

(1) v. L. Dolce, *Somma della fiiosofia di Aristot.* L. VII, *de' luoghi dialettici* p. 43 e 47 — A. Piccolomini, *Instrumento della filosofia* etc. L, III, c. IV e X. Venet. 1585.

(1) v. *La Logique ou l'Art. de penser.* Part. III, ch. XVIII — Reiffemberg, *Principes de Logique*, p. 160-167. ed cit.

scientifica, e i dati intuitivi entrano nel governo della riflessione che li sviluppa li connette, li fa chiari pel lume di altri veri che sieno affermazioni spontanee della mente umana, o pronunziati universali del senso comune; e nell'uno e nell'altro verso, verità evidenti per sè, e inconcusse. Dal Sillogismo uscì la dialettica (1), di cui si disse prima maestro, siccome si è avvertito, il nostro Zenone d'Elea; e perfezionatore Aristotile, detto eziandio il legislatore del pensiero umano. Presso il quale il Sillogismo, che fu definito: *oratio in qua positis quibusdam, aliud quid a positis necessario sequitur eo quod illa sunt (Analyt pr.* L. I. c. I), secondo uno degli antichi scoliasti (2), fu distinto in *apodittico*, *dialettico*, *sofistico*, *retorico* e *poetico*, giusta la specie delle proposizioni, e la materia di che argomentano. Dalla qual maniera di trattare e distinguere il Sillogismo, ebbe a dire il Rosmini sul proposito che la maniera del concepire Aristotelico sia stata al sommo formale; poichè tra' sillogismi metteva Aristotile eziandio il *sofistico* e il *poetico:* nei quali o il falso soverchia il vero come nel *sofistico*, o tutto è falso come nel *poetico;* quando l'*apodittico* è fatto dall'esser tutto vero, il *dialettico* dallo stare più nel vero e meno nel falso; e il *retorico* in fine dall'essere in pari ragione il vero e il falso. Ma meglio forse il Mamiani ha pensato avvisando che il greco filosofo intendeva dare una notizia sperimentale e ben ragguagliata della forma e degli usi dello *strumento* (3): il che vale a dire l'arte, e nulla più, dell'argomentazione; nella quale il Sillogismo è forma principale, stante che tutte ad essa si riducono le altre forme speciali. Or posto che la logica teoretica, di cui è strumento il Sillogismo, è fatta dalla naturale; e questa consiste in intuizioni primitive e spontanee che ha l'intelletto naturalmente; il Sillogismo

(1) Intendi la dialettica logica o formale, non la dialettica nel senso ontologico, di cui nell'Ontologia.

(2) V. Alex. Aphrod. *ad Topic.* praef. cit. ap. il Rosmini, *Logica, pref.* § VII.

(3) V. Del O[illegible] § XVII e *Del rinuovam. della* [illegible]

esplica un atto intuitivo: ed è la riflessione che fa il pensiero condotto dalla natura e dall'arte sopra sè stesso, e su quel che possiede di verità pei principii ricevuti o per la rappresentazione soggettiva della sintesi reale. Si può ben dire essere una operazione analitica che succede alla sintesi dell'intuizione, per la quale si prova *la esistenza di certe idee in cert'altra, ogni volta che ciò non appare per ispezione immediata* (1). E sotto questo riguardo non è presa da noi l'argomentazione come una semplice maniera formale del pensiero, onde i tanti abusi e i sottigliumi nei quali andò la scolastica sino alla nausea: ma, è mantenuto quel fondo di realtà che debba avere pur la logica (2), quasi il Sillogismo rappresentasse lo svolgimento obbiettivo dei reali, le dipendenze del relativo dall'assoluto, e l'insidenza del contingente nel necessario; senza cui nè starebbe l'ordine dei reali, nè potrebbe aversi argomentazione, o dimostrazione di sorta. Chè la prova o la dimostrazione è l'esplicazione di una verità contenuta in altra, e fatta uscire fuori dall'argomentazione; la quale può essere ascendente o discendente, secondo che la genesi della verità si trova salendo, o discendendo. Ed è pertanto che non c'è dimostrazione o prova della verità evidente per sè stessa; e che i primi Principii si provano per sè medesimi, o non posson dare altre prove che indirettamente, o dal loro insieme per cui il vero prova il vero. Dante diceva *aprire il suo soggetto*, per voler dire questa prova che fa di sè stessa la verità, e onde è l'argomentazione, che fa l'esplicazione della verità implicata, e riguarda le verità seconde, e guarda all'ordine della riflessione che ritesse ascendendo o discendendo la tela dell'intuito. La scuola positiva insegna che l'universale, che è l'ultima ragione del sillogismo, non sia altro che un segno o formola del particolare, di guisa che « l'unica funzione delle proposizioni generali nel ragionamento, è quella di garentire la

(1) V. MAMIANI *Rinnovam. della filosof. ant. ital.* P. II, c. XVI, 3.
(2) V. GIOBERTI *Introd. allo st. della filos.* L. I, c. V.

legittimità delle inferenze (1) da particolare a particolare, o da fatto a fatto. Dottrina questa che farebbe cadere l'organismo reale del sillogismo, lasciandolo semplicemente come formale, e senza ragione della necessità delle sue conclusioni. La dimostrazione usa degli assiomi, dei teoremi, dei postulati, dei problemi, delle ipotesi: ma l'assioma contiene il teorema, e il teorema è l'assioma dimostrato: il postulato racchiude il problema, e questo dà l'esplicazione del primo; come l'ipotesi è la potenza del certo, e il certo riflessivamente o scientificamente è l'attuazione dell'ipotesi. Tutti questi travagli fa la ragione nella dimostrazione, o per induzione la quale dal particolare va al generale; o per deduzione onde dal generale si scende al particolare: e così il lavoro mentale che è la dialettica, risponde per la potenza e l'atto, i contrasti e l'armonia della verità, alla ordinazione obbiettiva de' reali, (2) i quali hanno pure la lor logica, che è il discorso o pensiero della Mente divina. Gli assiomi sostengono, e sono sostenuti dalla dimostrazione; poichè l'intiera argomentazione o un sistema è l'assioma esplicato pel discorso logico, come l'assioma è potenzialmente tutto il discorso di cui è il capo. Per la dialettica si scorge l'opposizione è l'armonia della verità; e l'argomentazione che così si esplica, piglia nome principalmente di *sillogismo* propriamente detto. Il quale, secondo il Gioberti, è una ripetizione mentale dell'ordine reale, in cui il necessario produce il contingente per un legame intermedio; della guisa istessa come la *maggiore* del sillogismo produce la *conseguenza* per mezzo della *minore* (3). Nella maggiore vi ha la possibilità o virtù della

(1) V. STUART MILL, *System. de Logiq.* etc. t. I.

(2) « Et quodammodo opponitur Inductio syllogismo; hic quidem [illegible] *terminum extremum* tertio inesse ostendit, illa vero [illegible] *terminum* [illegible] medio inesse *concludens*. Natura ergo [illegible] syllogismus [illegible] medium *concludens*, at nobis ma- [illegible] ». ARIST. *Analit. pr.* II.

(3) [illegible]

conseguenza, come nell'Assoluto c'è la virtù o ragion di essere del relativo, e nel necessario del contingente. Non potresti affermare la conseguenza essere dipendente e logicamente connessa colla maggiore, se prima per l'intuito non l'avesti veduta contenuta in questa, sì che altro non verrebbe ad essere che un'esplicazione per la riflessione della cognizione anteceduta. Senza una siffatta affermazione sintetica, non si potrebbe mai avere l'affermazione distinta, contornata, analitica, qual'è la conseguenza. Onde, saviamente notava il Campanella, che la *virtù del concludere questo di questo per quello è nel sillogismo per forza d'identità* (1), e saviamente aggiungeva il Mamiani, il sillogismo ascondere sotto una forma peculiare un atto vero e semplice d'intuizione (2). Si pigli ad esempio questa argomentazione, che secondo la logica è un sillogismo:

Ogni giovane studioso è lodevole (prop. maggiore)
Giulio è giovane studioso; (propos. minore)
Dunque Giulio è lodevole. (conseguenza)

Abbiamo la conseguenza *Giulio è lodevole* contenuta nella premessa, o nell'antecedente, che è il generale *ogni giovane studioso è lodevole;* e si è trovata la conseguenza racchiusa nella detta premessa, per l'attributo che ha *Giulio* di essere *giovane studioso*. Sì che, io trovo identità tra *Giulio è lodevole*, e *ogni giovane studioso è lodevole;* nè potrei dire di Giulio *è lodevole*, senza riferirmi a *ogni giovane studioso è lodevole*, che trovo convenire a Giulio per l'intermezzo del suo attributo di essere *giovane studioso*. (3) I due termini, *lodevole* che è il termine maggiore del sillo-

(3) V. *Universal. Philosoph.* P. 1, l. IV, c. II.

(2) V. *Rinnovam. della Filos. ant. ital.* P. II, cap. XVI, 2.

(3) « Il principio sul quale fondasi la possibilità e la validità di tutti i raziocinii razionali categorici è questo: *Ciò che conviene alla nota di una cosa, conviene alla cosa stessa; e ciò che ripugna alla nota di una co*[illegible] *ancora alla cosa stessa* » v. KANT, *Logica*, tr. cit. p.

uomo, perchè il più esteso, e *Giulio* che è il minore perchè il più ristretto, sono connessi dal termine *giovane studioso*, che è il termine medio, poichè in se preso solamente è generale, ma riferito a Giulio si restringe a particolare, e però può fare di anello o di *medio* come dai logici si chiama, senza più entrare nella conseguenza o nell'unione del termine maggiore e del minore, il quale si è già trovato contenuto nel maggiore per esplicamento e riferimento dato dal medio, e per il principio che *ciò che è, è; la cosa stessa non può essere e non essere nel tempo stesso* (1). Il che appunto avverrebbe, quando il particolare non si stesse chiuso nel generale, e questo non facesse che ripetersi in quello, non in tutta la sua estensione, ma specialmente secondo la restrinzione del giudizio o l'affermazione. Ora, se l'argomentazione esplicita e riflessa scorge tutto questo, ciò avviene perchè prima si è veduto anzi affermato dalla intuizione; e da questa affermazione intuitiva antecedute si dee ripetere l'intima ragione di quelle affermazioni che si fanno nel discorrere, le quali non sono che o la sola conseguenza di un sillogismo implicito, o la minore e la conseguenza senza la maggiore; come ad es.

(1) « La ragione per la quale l'attributo della conclusione è chiamato *termine maggiore*, ed il soggetto della stessa conclusione *termine minore* è, che l'attributo suole essere più universale del soggetto: così *semplice* è più universale di *anima umana*: poichè non solamente l'anima umana è semplice, ma lo è Dio, lo sono gli angioli, lo sono le anime sensitive de' bruti, e secondo i Leibniziani lo sono anche i primi elementi de' corpi..... Per determinare qual sia in un sillogismo la maggiore e la minor proposizione fa d'uopo tener presente la conclusione, e riguardar come maggiore quella proposizione in cui entra il termine maggiore, e per minore quella in cui entra il termine minore ». GALLUPPI, *Elem. di Filos.* Logica parte V. §. 60.

La viltà è dispregevole:

ovvero:

La carta è corpo;
Dunque è estesa.

Nel primo esempio sono implicite le premesse: *ogni vizio è dispregevole, la viltà è vizio:* nel secondo è taciuta la maggiore *ogni corpo è esteso*; reticenza che si fa, perchè c'è l'affermazione intuitiva, che scorge nel generale come contenente il particolare contenuto. La dimostrazione adunque logica che si fa pel sillogismo suppone la precognizione de' termini; e questa precognizione che fa possibile la dimostrazione, viene dalla intuizione in cui non c'è che la ripetizione mentale della sintesi reale, presupposizione d'ogni sillogismo; come è presupposizione d'ogni ragione che si dà di un obbietto un'antecedente notizia, iniziale, incoata, confusa, come è data appunto dall'intuito.

Perchè poi la logica ha fatto questa presupposizione senza notarla, si è accusata da qualcuno della scuola tedesca, che l'antico sillogismo sia un'operazione subbiettiva, nella quale i termini sono ravvicinati per legame posto dalla mente, non dalla loro natura stessa; sì che la conclusione non sia che una conclusione eziandio subbiettiva, non reale; la quale significhi veramente il contenuto dell'affermazione (1). Onde, l'Hegel ebbe a dire che il sillogismo ad esser vero non debba esser altro che il contenuto stesso della ragione, ovvero l'identità e la differenza dell'*Idea;* e pertanto l'*assoluto è un sillogismo*, pel quale l'universale si pone esteriormente pel particolare, e per un ritorno negativo sopra sè stesso si pone in fine nell'individuale, sì che il sillogismo non sia che *come il movimento circolare di questi momenti, onde il reale pone la*

(1) V. *Logique de* Hegel *par Vera*, Introd. du traduct. ch. XII.

sua unità (1). Ma, in queste sentenze si trova tirata e applicata al sillogismo una conseguenza, che esce tutta dal panteismo logico messo innanzi dal filosofo tedesco: senza avvedersi che questo circolo de' momenti dell'*Idea* che è l'Assoluto hegeliano, distrugge ogni ragion di logica; poichè non riceve il principio di contraddizione, nè per indiretto nemmeno l'altro di identità; senza i quali due principî non so come si possa parlare di argomentazione logica, di verità e falsità da provarsi per lo strumento che si è detto sillogismo (2). La nostra dottrina non confonde per identità l'universale col particolare, e questo col singolare, sì che non sieno che una unità: ma li distingue, come sono distinti nell'ordine reale; il quale se fa rispondere a sè l'ordine delle idee, non però ci si confonde; e però ammette una dialettica obbiettiva come fondamento della subbiettiva, in cui il medesimo e il diverso son tali di natura e realmente, non per concezione mentale e apparentemente. Se non che, come il medesimo e il diverso, il generale e il singolare hanno de' legami che unendoli fanno l'armonia ontologica; similmente ci sono legami che connettono i termini logici, e fanno uscirne l'accordio logico che si dice sillogismo, o *dialettica* propriamente secondo un antico parlare. Secondo la logica *positiva* il sillogismo non sarebbe che una formola abbreviata della così detta *inferenza* deduttiva, e la proposizione generale, che sarebbe la conclusione delle esperienze particolari, serve in esso a prova della proposizione particolare, [illegible] per la conseguenza sillogistica; e però il [illegible] la *verificazione* della cognizione de' par[illegible] che fu detto dallo Stuart Mill, o « una [illegible] esattezza della generalizzazione ». Così [illegible] ogni maggiore sillogistica

[illegible] momento) prende la sua [illegible] principio e il [illegible] *Logica*, L. IV.

si riduce a fatti particolari osservati o inferiti (p. 312) » L' antica forma dell' assioma che si considera come il fondamento del sillogismo, perchè è la significazione del principio d'identità, cioè, il *dictum de omni et de nullo* già spiegato ne' nostri *Principi logici*, è stata ritenuta dal Bain come fatta dalla esperienza costante e non smentita, e però come espressione generale de' fatti di esperienza; stantechè il *dictum* è una regola di *consistenza*, e l' operazione che esso significa non si prova se non dalla esperienza; sì che esso vale quanto il dire: le cose che coesistono con altra cosa stessa coesistono tra loro (1). Ma la logica positiva non saprebbe mai dirci per qual ragione la conseguenza del sillogismo dev' esser sempre necessaria, altrimenti non vi sarà sillogismo perfetto: e ciò perchè nega la necessità metafisica colla negazione dell' assoluto.

Non facendo uopo adunque di difendere d' altra parte il sillogismo dalla guerra che gli mossero più per odio alla scolastica che per altro, il Condillac, il Tracy e il Soave, i quali non entraron mai con la mente nell' intima natura dell' argomentazione, e nella filosofia per così dire dell' odiato sillogismo; conviene che si conoscano più singolarmente le sue leggi, e alla veduta sintetica di quest' atto fondamentale della mente ragionatrice, succeda l' esame analitico, da cui i logici hanno tirato fuori le seguenti leggi o regole:

1. Nel sillogismo debbano trovarsi tre termini che si dicono *maggiore*, *minore*, *medio*, dall' estensione che hanno nell' argomentazione: ed essi non saranno mai nella conseguenza del sillogismo più estesi che non sono nelle premesse.

2. Il termine medio non si pigli due volte particolarmente, ma almeno una volta in senso generale; nè entri mai nella conclusione.

3. Se le due premesse saranno affermative, non si avrà mai conseguenza negativa: nè si avrà conseguenza qualsia da due premesse l' una e l' altra negativa, o particolari.

(3) v. *Logique deduct. et induct.* t. 1. pag. 232. Paris 1875.

4. La conseguenza segue sempre la parte più debole, cioè il particolare appetto del generale, e il negativo appetto dell'affermativo (1).

Un logico inglese, il de Morgan, pretendendo avere perfezionato la teoria del sillogismo secondo Aristotile, credette eziandio che da due premesse negative si possa dare conclusione, così come si conclude da due premesse affermative, e come si dà pure conclusione da due premesse particolari. Ma lo stesso Bain ha notato che le premesse negative non sono davvero in sostanza tutte e due negative (2); e quanto all'esempio recato dal de Morgan della conclusione da due particolari, si ripete il caso del Soave, cioè di scambiare l'entimema col sillogismo.

La terza di queste regole fu specialmente combattuta dal Soave, il quale s'ingegnò sostenere che dalle premesse negative o particolari si può aver bene una conclusione; e portava ad es. che dicendo una cosa non essere *nè buona, nè mediocre*, si conchiude *essere cattiva*: la qual conchiusione è appunto affermativa, e scende dalle premesse negative: *questa cosa non è buona, questa cosa non è mediocre*. Aggiungeva indi che per la stessa ragione da due particolari si può avere una conclusione generale; come in questo esempio: *vi ha de' numeri la cui somma è uguale a dodici; vi ha degli altri il cui prodotto è parimente dodici; dunque vi sono numeri la cui somma è uguale al prodotto*

(1) Nella logica delle Scuole queste leggi del sillogismo s'insegnavano ne' seguenti otto versi latini tecnici, cioè;

Terminus esto triplex, medius majorque minorque.
Latius hos quam praemissae conclusio non vult.
Aut semel aut iterum, medius generaliter esto;
Nequaquam medium capiat conclusio fas est.
Ambae affirmantes nequeunt generare negantem.
Utraque si praemissa neget nihil inde sequetur;
Nil sequitur geminis ex particularibus unquam.
Pejorem semper sequitur conclusio partem.

(2) V. *Logique déduct et induct.* t. I. p. 276, Paris 1875.

di alcuni altri. Ma, questo modo di argomentare del Soave non è altro che un sofisma: poichè nel primo esempio abbiamo un sillogismo in cui è taciuta la proposizione generale che è: *una cosa che non è nè buona, nè mediocre, è cattiva;* onde segue, *questa cosa non è nè buona nè mediocre, dunque è cattiva*. Nel secondo è il metodo d'induzione sostituito a quello di deduzione, che con un argomento induttivo dà l'apparenza di una conclusione da due premesse particolari: ma la proposizione che implicitamente sostiene il sillogismo del Soave è questa: *due somme di numeri uguali ad una terza, sono uguali tra loro*. L'obbiezione poi del Tracy che il sillogismo sia illusorio e sofistico, « perchè le sue regole insegnano che le proposizioni generali sono la causa della giustezza delle proposizioni particolari, e che le idee generali sono quelle che in sè comprendono le particolari (1) »; quando il generale nel suo essere vien dopo del particolare, e non viceversa (2), come insegna la logica del sillogismo; è un'obbiezione fondata sulla filosofia sensista professata dal Tracy, e se è stata ripetuta dà logici della scuola positiva, essa si fonda sempre sullo stesso principio del sensismo oggi detto Positivismo (3) Non intendiamo poi come per prima forma

(1) v. *Principj Logici*, c. IX. p. 91. e segg. Pavia, 1822.

(2) v. Desttut de Tracy. *Element. d'Idèologie*, t. II. *Principes Logiques*. ch. IX. p. 234 e segg. Bruxell. 1826.

(3) Lo Stuart Mill accusa il sillogismo aristotelico di petizione di principio, dicendo che la premessa ha suo valore dalla conseguenza che contribuisce a stabilirla, come nell'es. « Tutti gli uomini sono mortali — I re sono uomini — Dunque i re sono mortali »: nel qual esempio dall'aver veduto che tutti i re sono mortali, dice il Mill, dipende la verità della premessa: *Tutti gli uomini sono mortali*. E il Bain nota che questa difficoltà del Mill ha portato in Logica una generale rivoluzione (*Logique dèduct. et induc.* t. 1. p. 302). Ma il Mill non si accorge che la conclusione assoluta non è dal fatto di esperienza, ma dal non poter essere altrimenti, attesa la natura di uomo, il quale pel principio di contradizione non può essere e non essere nel tempo stesso quello che è; e l'essere *mortale* è nella natura propria del suo essere di *uomo*.

logica del discorso il Tracy ideologo abbia voluto avvisare essere il dilemma, il quale non è, *come* tutte le altre maniere di argomentazione, che una specie del sillogismo: nè si potrebbe dare senza che non sia sempre un sillogismo il fondamento su cui si posi.

Il sillogismo finalmente può dirsi *ipotetico* quando la proposizione maggiore sia condizionale; o si dirà *assoluto* se assoluta. Il sillogismo *disgiuntivo*, che si confonde col dilemma, è quando la proposizione maggiore è dilemmatica, o in forma di trilemma, quatrilemma, e simile; come: *Pietro o è italiano o francese o alemanno; ma non è francese, nè alemanno; dunque è italiano.*

Taluni logici hanno recato come maniera di argomentare quella che chiamasi *induzione*, ed è, per dirla col Genovesi, quando da noi si va alle verità generali e astratte per le particolari e concrete; o da' fatti similmente avverati in particolare ai principi o verità generali che sono del campo della ragione (1): ma, siccome si è detto, l'induzione è piuttosto una parte metodica del sillogismo, che una maniera o forma argomentativa per sè stessa. E però le diverse maniere, o signori, di argomentare oltre il sillogismo, secondo i logici sono: *l'entimema*, il *dilemma*, il *sorite*, il *prosillogismo*, *l'epicherema* (2). L'*entimema*, o argomento *bimembris*, come è stato detto, tace una premessa e *come io penso, dunque sono*: c'è taciuta la premessa chi *pensa*, *è*, senza cui non potrebbe stare il *dunque*. Il *dilemma* che è l'argomentazione (*utrinque feriens*) posta da due proposizioni disgiuntive e contrarie, in modo che qualunquesiasi che si accetti o si neghi delle due proposizioni, la conclusione sarà sempre la stessa; non si dovrebbe dire

(1) v. GENOVESI, *Logica*, l. IV. c. III.

(2) Il Galluppi dice l'epicherema, che significa [illegible] essere un modo di esprimere in breve più raziocinii [illegible] capo VI. § 67), e il Genovesi lo crede più [illegible] (Log. lib. IV § XV). Così poi il Reiffenberg [illegible] le raisonnement domine, peut, quelle [illegible] sumer dans un'épichérème ». Pr[illegible]

altro che un sillogismo disgiuntivo, come ben appare da questo esempio del dilemma fatto da Tertulliano nella sua Apologia pei cristiani, a proposito della lettera di Trajano di risposta a Plinio il giovine (1) che i cristiani non si dovessero inquisire, ma se venisser denunziati si punissero. Questo decreto, diceva Tertulliano, è ingiusto: *Se i cristiani sono rei, il decreto è ingiusto perchè vieta di cercarli; se innocenti, il decreto è parimente ingiusto, perchè comanda di punirli* (2). Il quale dilemma da una parte ha tutto il rigore della logica, poichè non si può punto ritorcere, siccome avviene dei dilemmi sofistici; (3) d' altra parte non è che il sillogismo condotto sotto una speciale maniera disgiuntiva e contraria. La premessa maggiore del sillogismo sarebbe: *un decreto che comanda che i rei non si ricerchino, e che i non rei si puniscano, è ingiusto*: la minore: *il decreto di Trajano comanda che i rei non si ricerchino, ma i non rei si puniscano:* la conseguenza: *dunque il decreto è ingiusto.* Il *sorite* (acervus) poi è un' argomentazione nella quale il predicato della proposizione precedente passa a soggetto della seguente, come:

Colui che ama la patria adempie un dovere:
Chi adempie un dovere acquista merito;
Chi acquista merito è degno di rispetto;
Dunque Antonio che ama la patria è degno di rispetto.

Ma, in quest' argomentazione che gli antichi dicevano cap-

(1) Plinio domandava intorno ai cristiani: « nomen ipsum, etiam si flagitiis careat, an flagitia cohærenti nomine puniantur? »: e Trajano rispondeva: « Conquerendi non sunt; si deferantur et arguantur, puniendi sunt ». v. Plin. sec. *Epistol.* L. X. p. 327-29. Venet. Ald. 1508.

(2) Tertull. « *Si damnas, cur non et inquiris? Si non inquiris, cur non et absolvis?* ». Apologet. c.

(3) Si conosce da tutti il famoso dilemma che a vicenda ritornavano in contrario Protagora ed Evatlo, senza poter conchiudere rigorosamente o per l'uno o per l'altro.

ziosa (1) perchè si possono facilmente scambiare i termini, non si trova altro che quattro sillogismi implicitamente racchiusi nell'insieme delle sue proposizioni. Il sorite in esempio potrebbe così risolversi: *Chi fa ciò a cui è tenuto, adempie un dovere. Colui che ama la patria fa ciò a cui è tenuto. Dunque colui che ama la patria adempie a un dovere.* = *Un' azione che siamo tenuti di fare, ma intanto potremmo non fare in forza della libertà, acquista merito; l'azione che si dice dovere è tal' azione che siamo teunti di fare, ma intanto potremmo non fare in forza della libertà; dunque il dovere acquista merito.* = *Chi ha merito è degno di rispetto; Antonio che ama la patria, ha merito; dunque è degno di rispetto.* Non è pertanto il sorite che un cumulo o *acervo*, (secondo la parola presa dall'esempio del mucchio di frumento portato per prova di questa argomentazione) di sillogismi, dei quali si tacciono le premesse, e non si pigliano che le conseguenze, le quali son poste come premesse del sorite, finchè nell'ultima proposizione c' è una conseguenza della prima. Il Galluppi il disse difatti un compendio di sillogismi. Nè altro è poi il *prosillogismo* che una catena di sillogismi così disposti che la conseguenza dell'uno sia premessa del l'altro. A ragione d'esempio: *Ogni uomo deve amare la verità; ma per amare la verità si deve conoscerla; dunque ogni uomo deve conoscere la verità.* — *Chi deve conoscere la verità bisogna cercarla; per cercar la verità bisogna usare attenzione e studio; dunque chi deve conoscere la verità abbisogna di attenzione e di studio.* — *Chi abbisogna di attenzione e di studio è necessario che abbia un fermo volere; per avere un fermo volere si richiede una ferma risoluzione; dunque è necessaria una ferma risoluzione per chi abbisogna di attenzione e di studio* — *Chi ha una ferma risoluzione da mantenere*

(1) « *Vitiosum sane et captiosum genus!* CICER. *Accad. prior.* II. XVI. 49. » I soriti erano de' più temuti sofismi nelle scuole de' dialettici [illegible] Si dice che Socrate maneggiasse con una maniera [illegible] questa sorta di argomenti, e massimamente [illegible] i sofisti e intricarli » GENOVESI *Logica*

l' attenzione è lo studio acquista la scienza; lo scolare diligente ha la ferma risoluzione da mantenere l' attenzione e lo studio; dunque lo scolare diligente acquista la scienza. L' *epicherema* più semplice del prosillogismo, si può dire essere il sillogismo sviluppato e accompagnato ad ogni proposizione di prova, la qual prova porta con se un altro sillogismo implicito. Per esempio: *Chi ama gli uomini fa loro ogni bene*, *perchè non potrebbe amarli e far loro il male*; *un buon reggitore fa il bene agli uomini*, *perchè col buon governo reca a loro prosperità e civiltà*, *e morale educazione*, *che è un bene; dunque un buon reggitore ama gli uomini*, *perchè ben governandoli dimostra di amarli*, *e volere a loro ogni bene*. Gli antichi dicevano di quest' argomentazione che fosse *aggressiva*, secondo vale la voce istessa *epicherema (aggressio)*, stantechè assale l' avversario e lo sforza ad assentire, o a confessare la contradizione; nel qual secondo riguardo chiamavano questa maniera d' argomentare col nome di *elenco*, dalla quale voce l' arte della confutazione è stata detta dal Rosmini *Elenctica*, ed è parte della *Eristica* o *arte disputativa* che fa insieme difesa della verità e confutazione dell' errore. L' Eristica, o giovani, può avere tre uffici: 1° di provare che una proposizione sia vera, e si chiama *Apodittica*; 2° di provare che una proposizione sia falsa, e si dice *Elenctica;* 3° difendere una proposizione impugnata, ed è detta *Apologetica* (1). E badate che quest' arte cristica o *contenziosa*, di che fa uso la dialettica nel dimostrare o argomentare, non si confonda con la *sofistica* che è abuso della *dialettica*, o meglio della ragione. A non avvenire questo scambio così il Rosmini definiva l' *Eristica*, «
« generale di contendere con ragioni ed argomen
quest' arte si pigli come fu usata dal nostro Gorgia
tino o da Protagora d' Abdera, allora è sofistica,
della verità, ed ebber ragione in questo senso di
terla tanto Platone quanto Aristotile violenteme

Ma, perchè lo dialettica o la sofistica dipe

(1) V, Rosmini, *Logica* § 841 e seg.

e nella minore di *attributo*. Onde, il giudizio che dimostra *noi siamo temporanei*, è venuto in forza del termine medio che ha congiunto gli estremi *noi* e *temporanei*, e intanto esso termine medio esce dalla nostra natura stessa, nella quale si trova appunto di essere con *principio* e con *fine*. Nè Platone curò meno questo termine medio, senza cui la dialettica non potrebbe tornare in accordio dopo l'opposizione, o la divisione. Nella dialettica platonica precede l'affermazione sottointesa, indi l'opposizione, in ultimo l'armonia; e da ciò il fare dubitativo o socratico, da cui apparentemente si comincia la disputazione o l'ammaestramento: ma il tèrmine medio che concilia gli opposti, è già pur contenuto nella affermazione sottointesa; e Platone non considerava il termine medio altrimenti che Aristotile, cioè qual contenente e contenuto, oltre d'essere prima nell' intuizione e poi nella riflessione, in cui non potrebbe ripetersi senza essere innanzi in quella. Qualcuno ha notato che nella dialettica di Platone la fanno da termine medio le *idee*, le quali sono nella filosofia platonica principii delle cose e obbietto della mente; e sovratutto l'idea del *bene*, il quale è nelle cose per la loro esistenza, ed è fuori delle cose per la sua natura assoluta, cioè come *idea*. Senonchè, nè Aristotile, nè Platone si è creduto aver data la vera ragione perchè il termine medio possa congiungere gli estremi, e non essere intanto nessuno di questi estremi. Però, l'Hegel intese a siffatta ragione restata oscura così in Platone come in Aristotile; e trovò che si può venire alla spiegazione cercata tostochè si metta identità tra il conoscere e il fare le cose, il pensiero e l'essere (1), in modo che la dimostrazione già pone le cose, e il metodo logico, ovvero della mente, non è altro del processo ontologico dei reali. L'Hegel richiamò in mezzo

(1) « Sensit hic philosophus quod is recte et absolute demonstrat qui non modo res intelligit sed et quodammodo efficit, ita ut demonstrare nihil aliud sit quam res efficiendo cognoscere, et efficere cognoscendo». VERA, *De medio termino doctr.* p. 22, Paris 1845.

animale sarebbe conseguente ad *uomo* (1). *Repugnante* infine è quel termine che non può nè esser sottoposto ad un altro, nè predicarsi di esso, come *uomo* ed *asino*, nessun de' quali può predicarsi dell'altro, nè sottoporglisi. Sia ora un sillogismo che debba dimostrare l'*uomo* essere *sostanza*. *Uomo* e *sostanza* sono gli estremi della dimostrazione; manca il termine medio ; e poichè in questo caso *conseguente* al subbietto uomo e *antecedente* al predicato sostanza è *animale*, il termine medio non può essere altro che questo. Onde il sillogismo sarebbe : *ogni animale è sostanza* (*l'animale* si sottopone a *sostanza*); *ogni uomo è animale* (*l'animale* può predicarsi *dell'uomo*); *dunque ogni uomo è sostanza* (così si son raccolti gli estremi pel termine *animale* che è *sostanza* ed *uomo* nello stesso tempo). E però, il criterio di avere o no trovato il termine medio della dimostrazione, è tutto nell'avere o no un termine questo carattere di *antecedente* e di *conseguente* rispetto al predicato e al soggetto, che sono i due termini *estremi* dell'argomentazione, cioè il termine *maggiore* e il *minore*, come si dice da' logici. Veramente queste considerazioni di S. Tomaso intorno all' invenzione del termine medio riguardano più le attinenze formali, che le materiali del sillogismo; ma pur vi si scorge che non sono che lo stesso pensiero d'Aristotile rispetto alla specie e all'individuo. Siccome non c'è sillogismo che non sia fondato sul principio d'identità, il termine medio considerato nella materia del sillogismo porta in se l' identità degli estremi , facendo che di potenziale l'identità si dimostri attuale. Nell'esempio di sopra la *sostanza* contiene l'*animale*, e l'*animale* l'*uomo* : ma tutto ciò non si vede immediatamente, e però si usa della dimostrazione, che ha luogo nel conoscere mediato, per la quale il termine medio *animale* congiunge *sostanza* ed *uomo*, facendo scovrire come nel termine maggiore c' è dentro il minore, questo soggetto dell'argomento, quello predicato, perchè si può riferire a più soggetti in indefinito.

(1) V. Opusc. *De Syllogism.*, c. IX «*proprium quod potest praedicari de specie et species de ipso . . . ideo unus respectu alterius, et dicitur antecedens et dicitur consequens* ».

come sopra si è detto, non posta da Aristotile, non si è voluta nemmeno da molti logici ricevere come di tutte la più strana ed impropria, se pur non è un trasponimento della prima figura, mettendo la premessa maggiore in luogo della minore, e questa al posto di quella; e convertendo i termini delle proposizioni, nella maggiore e nella minore. In verità par che la cosa sia così; e però anche Aristotile conobbe la detta forma, che riguardò tra i modi indiretti della prima figura, e non come figura a sè. L'es. da noi portato si riduce alla prima figura facilissimamente con questa conversione: — *La virtù è la cosa stimata dagli uomini; l'onestà della vita è virtù; dunque l'onestà della vita è la cosa stimata dagli uomini* (1).

Pertanto, come ha già saviamente notato il Rosmini, una sola è la figura del sillogismo, comunemente accettata e naturale, ed è la sola prima figura, dove ogni termine è al suo posto, come per lo più anche sempre al lor posto sono le tre proposizioni che fanno l'argomentazione dialettica.

Dalla disposizione possibile delle proposizioni secondo la quantità o qualità loro, si sono poi anche distinti nel sillogismo i così detti *modi* diversi, assommati sino a sessantaquattro, e più generalmente a dieci, detti modi *concludenti*, quattro *affermativi*, e *sei negativi* (2), con certe ri-

(1) Gli antichi logici significavano queste quattro figure con la seguente formola: *Prima, sub prae; Secunda, prae prae; Tertia, sub sub; Quarta, prae sub*— L'abbrev. *sub* vale *subjectum;* l'altra *prae* vale *praedicatum;* e così nella Prima il termine medio nella magg. sta da subbietto, *sub*, e nella min. da predicato, *prae*: nella Seconda da predicato in tutte e due le premesse, *prae prae;* nella Terza da subbietto, *sub sub ;* nella Quarta in opposto alla Prima, cioè *prae sub;* da predicato nella maggiore, e da subbietto nella minore.

(2) Questi dieci modi sarebbero:

4 aff.	A. A. A.	6 Neg.	E. A. E.
	A. I. I.		A. E. E.
	A. A. I.		E. A. O.
	I. A. I.		A. O. O.
			O. A. O.
			E. I. O.

V. *Logique de Portreal,* III Part. ch. IV.

petizioni che vanno eziandio sino a darne diciannove (1). E questa distinzione di modi non solamente è fatta dalla varia combinazione delle proposizioni universali e particolari, affermative e negative; ma essi si dicono pure *diretti* o *indiretti*, secondo che ne' primi il termine maggiore è da predicato nella conclusione, ne' secondi sta da soggetto (2).

(1) Fra' logici de' nostri tempi l'inglese Thompson ammetterebbe tuttavia sin a sessantadue modi sillogistici, cioè 22 modi nella prima figura, 20 nella seconda, e 20 nella terza; non contando la quarta figura. E questi 62 modi del Thompson sono ridotti dai 108 dell'Hamilton, il quale infine credette da sè stesso ridurli sino a ventuno. V. BAIN, *Logique déduct. et induct.* t. 1, p. 360-61.

(2) I 19 modi tenuti per legittimi, s' insegnavano nelle antiche Logiche in que' quattro versi di parole solamente poste per la combinazione delle vocali, A, E, I, O, che son segni delle proposizioni; cioè *universali* A, E; *particolari*, I, O; *affermative* A, I; *negative* E, O.

BArbArA, cElArEnt, dArII, fErIO, bArAlIpton-CElAntEs, dAbItIs, fApEsmO, frIsEsOmorum — CEsArE, cAmEstrEs, fEstInO, bArOcO, dArAptI — fElAptOn, dIsAmIs, dAtIsI, bOcArdO, fErIsOn. Nelle quali voci l'A è universale affermativa; l'E universale negativa; l'I particolare affermativa, l'O particolare negativa.

Asserit A, negat E; verum generaliter ambo.
Asserit I, negat O; verum particulariter ambo.

Dei modi delle tre figure porta esempi Ludovico Dolce nella sua *Somma della filosofia di Aristotile*, Dialett. p. 32-34, e ne tratta assai bene la Logica di Porto reale nella Parte III, ne' cap. IV-VIII, ove così si conchiude intorno ad essi modi:

« De tout ce qu'on vien de dire on peut conclure qu'il y 19 especes de syllogismes q'on peut diviser en diverses manieres.

1 En { Generaux 5, Particul. 14 }   2 En { Affirm. 7, Neg. 12 }

3 En ceux qui concluent { A. 1, E. 4, I. 6, O. 8 }

cioè: Generali: *Barbara, Celarent, Celantes, Cesare, Camestres*— Particolari: *Darii, Ferio, Baralipton, Dabitis, Fapesmo, Frisesomo*-

Tornando ora al termine medio, gli scolastici adunque non andarono più in là di Aristotile in questa questione del termine medio, e della sua sede nel sillogismo. Rispetto al luogo da tenere è invero considerazione dell'arte logica; e noi consiglieremo sempre l' arte quanto più semplice e naturale del ragionare. Ma riguardo alla sua natura, è pertinenza della scienza logica, e questa non può darne ragione senza la metafisica. Se la dialettica soggettiva o logica non si appoggia, senza immedesimarsi, secondo il gusto dell'Hegel, sulla dialettica oggettiva o ontologica, noi non avremo mai legittimo termine medio: e difatti si contrasta l'averlo posto Aristotile nella *specie*, appunto perchè i generi e le specie aristoteliche sarebber più astrazioni e creazioni dell'intelletto agente, che realtà in sè stesse. L'idea platonica sarebbe valuta meglio che ogni altra cosa a farla da vero termine medio: ma nel sistema di Platone l'esemplare o il tipo, non è vera causa dell'esemplato o della copia; la dottrina dell'eternità dell'Ile o della materia primitiva rompe il vero legame dialettico; e non essendo l'idea che solamente forma esteriore della materia, il congiungimento degli estremi è apparente, e la dimostrazione non ha solido fondamento. Il quale è poi sofistico per la negazione della contraddizione nell'Hegel; e non dà nemmen luogo al sincero sillogismo per l'identità sostanziale che premette, e l'immedesimazione del discorso della mente e dello svolgimento della realtà. Resta un solo partito che corregge Aristotile, Platone ed He-

rum, Festino, Baroco, Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison— Affermativi: *Barbara, Darii, Baralipton, Dabitis, Darapti, Disamis, Datisi* — Negativi, *Celarent, Celantes, Cesare, Camestres, Ferio, Fapesmo, Frisesomorum, Festino, Baroco*, *Felapton, Bocardo, Ferison.*

Di tutti poi questi 19 modi, 4 sono della prima figura, altri quattro della seconda, sei della terza, e cinque della quarta; cioè prima figura *Barbara, celarent, darii, ferio* (modi indir.), *baralipton, celantes, dabitis, fapesmo, frisesomorum*: seconda figura, *Cesare, camestres, festino, baroco*: terza figura, *Darapti, felapton*, *disamis, datisi, bocardo, ferison.*

gel; e pare dia la vera ragione perchè tutto l'argomento stia sul termine medio, e perchè senza questo termine i due estremi non verranno mai a congiungimento, e quindi mancherà la prova o dimostrazione. La quale è un ricondurre il condizionale all'assoluto, il contingente al necessario, il particolare all'universale, per la ragion che si ha del primo nel secondo, e in forza che già l'uno implicitamente è contenuto nell'altro; donde è appunto la percezione dell'attinenza che c'è tra i due giudizi, ovvero quel che c'è di comune, per cui è possibile che nel terzo giudizio che è la conseguenza, si trovino insieme il termine maggiore che è l'estremo più grande, e il termine minore che è l'estremo più piccolo della tesi in discorso. La contenenza logica del termine medio imita la contenenza ontologica dell'atto creativo: il primo negli ordini logici è generale nel suo principio *a quo* e nel suo termine *ad quem* è particolare, perchè si contiene esso nel maggiore, e intanto si contiene in esso il minore; il secondo negli ordini ontologici è infinito nel suo principio, perchè non può essere che l'infinito stesso agente, ossia il Creatore medesimo, ed ha per termine il finito, che è appunto la cosa creata. Nè si pigli per questo che la creazione sia come una limitazione del Creatore: ma s'intenda che l'atto il quale crea è infinito nella sua virtù, ma è come finito rispetto al termine che pone in essere; il quale perchè non può avere tutta la pienezza dell'essere, è limitato, temporaneo, contingente, relativo, finito, e però di tutt'altra natura che il principio creante, del qual principio l'atto creatore porta in sè intrinseca la virtù infinita, perchè non è che la stessa causa creante; così che per questa virtù infinita fa esistere sostanzialmente quello che in sè non avrebbe mai avuta ragion di esistere, il che vale farlo esistere dal non essere, o come per lo più si dice, dal nulla (1).
Il che avvertiva bene S. Bonaventura, a proposito e

(1) Sono respinte di questo modo la II^a, VI^a e VII^a, dell[illegible] proposizioni disapprovate nella quistione de' professori [illegible] nel 1861, e nel 1866.

l' infinito e il finito non possa tramezzarsi altra sostanza di dubbia natura (1). Senza l'atto creativo non ci potrebbe essere la dialettica ontologica, perchè o tutto sarebbe unità assoluta e immanente, o tutto separato, e non possibile ad accordare, come disgiunto per assolutezza di natura, e per compimento che ogni termine avrebbe in sè stesso: e della guisa medesima non altrimenti avverrebbe senza il termine medio nella dimostrazione, la quale rappresenta nel discorso raziocinante l'armonia che si vede nella esistenza universale delle cose, le quali senza l'atto creatore nè avrebbero avuto esistenza, nè potrebbero mantenersi in quell'accordio che si è detto Universo e Cosmo.

In che, mi direte, dobbiamo adunque ragguardare la natura intima di questo termine medio? Se il *divenire* hegeliano, o signori, non fosse identico al nulla, e però nulla anch'egli, vi direi potrebbe bene pigliarsi pel vero termine medio; ma con siffatto principio dell' Hegel c'è sofistica, non punto vera dialettica. Se poi l'idea platonica fosse creatrice, non semplice esemplare, sarebbe anch'essa pur tale da poter dirsi essere il vero principio dialettico, e logicamente essere il termine medio di cui si va cercando l'intima natura. Ma, data questa esclusione, non c'è altro adunque che possa essere il vero termine medio della dialettica ontologica, e logica, se non *l'atto creativo, e la sua imitazione nella mente umana;* per la quale imitazione il principio dialettico oggettivo specchiandosi nella mente si fa soggettivo; e collegando gli estremi fa riscontrare il sillogismo logico col dialettismo ontologico, senza che ci sia quell'immedesimazione panteistica che pongono da tutto principio i tedeschi, col fare identici il conoscere e l'essere, l'idea e la realtà. Il termine medio logico contenuto in uno degli estremi, e contenente dell'altro « (quod et ipsum in alio, et aliud in hoc est » come dice Aristotile), ripete nel discorso la ragione per cui una cosa è da altra

(1) v. *Dilucidat. in* 4 *Libr. Sentent. P. Lombardi,* I — S. Thom. *Summa contra gent.* L. II. c. XVI-XVIII.

cosa, pel che è possibile e infine necessaria la conclusione; e per quest'aspetto il filosofo fu ben detto essere un *imitatore* di Dio; tutt'altrimenti che essere Dio stesso, come è piaciuto ai seguaci dell'idealismo soggettivo del Fichte, o dell'idealismo assoluto dell'Hegel. Nelle verità per se stesse evidenti non ha luogo la dimostrazione, siccome sopra si è detto; questa si fa per le verità che a prima giunta non sono evidenti, e si fa per un principio che o è o si piglia come supposto evidente, in forza di altro principio che si può tacere, o si lascia al discorso interiore della mente il farlo precedere. Ma, senza certa cognizione per così dire oscura, iniziale, della verità che si vuol dimostrata, sarebbe impossibile, ripeto, la dimostrazione; come impossibile riuscirebbe la riflessione senza l'intuizione che preceda, e sia la prima a porsi quasi spontaneamente in faccia all'obbietto. Per lo che, nella proposizione maggiore o *regula* su cui si appoggia la dimostrazione, si scorge intuitivamente la minore o *assumptio*; come nella minore la conseguenza o *conclusio*, già per sè posta, tostochè al soggetto di questa minore si è dato per attributo il soggetto della maggiore, che è appunto per ciò chiamato *termine medio* tra gli estremi. Il quale discorso logico e ideale è imitazione come si è detto del processo ontologico e reale: e siccome è l'atto creativo che, come ragione di tutte le cose, è l'intimo legame de' reali, delle cause e degli effetti, delle sostanze e degli accidenti, delle forze e de' fenomeni; l'affermazione di quest'atto per cui abbiamo l'idea di specie, di possibilità, di relazione, di tramezzamento tra il grande e il piccolo, l'infinito e il finito, ci dà per lo appunto questo così detto termine medio del sillogismo, nocciolo e nerbo di tutta la dimostrazione logica; e principale argomento del problema della conoscenza. Senza siffatta ragione, non sappiamo, o giovani, come si sia potuto porre quel canone sillogistico che dice: « *una delle premesse debba contenere la conclusione, e l'altra dimostrare che realmente vi è contenuta* »; non differente in sostanza dalla proposizione più generica, « *tutto ciò che è nel contenuto, è nel contenente; e ciò che non è nel contenente nem-*

meno si trova nel contenuto. » Dal che, si è pigliato l'altro canone rispetto al termine medio, cioè, che « *il termine medio dev'essere di un'estensione almeno pari al subbietto, e di una comprensione almeno pari al predicato* » principio fermato in quella regola della scolastica: *aut semel aut iterum medius generaliter esto*, e che si può ben vedere in quest'esempio :

Tutti i corpi sono composti:
L'aria è un corpo;
Dunque l'aria è composta.

Il termine medio *corpo* ha ben più che l' *estensione* del soggetto *aria;* potendosi chiamar *corpo* tant'altre cose; ed ha anche più *comprensione* del predicato *composto*, comprendendo più altre qualità oltre la composizione, che sono già ne' corpi, come il colore, l'odore, il sapore, la solidità, il calore e simili.

Platone nel famoso suo dialogo il *Parmenide*, dove pare che abbia voluto toccare le recondite ragioni della dialettica obbiettiva. si accostava molto a questa nostra dottrina intorno alla natura del termine medio, non posta più in una idea, ma in una relazione tra l'Uno e il Molti, il Medesimo e il Diverso, donde la dialettica reale ripetizione della Ideale, e ragione della subbiettiva o logica che noi diciamo. Ma gli antichi sprazzi di panteismo che ancora restavano della scuola Eleatica, annebbiarono il vero concetto del filosofo ateniese, e dall'*intrigato* dialogo, come lo chiamava il Vico, non si può tirar netto se ci sia o no addentro il panteismo, come apertamente c'è nella Logica hegeliana. Nè si sarebbe per molto scostato dal nostro principio lo stesso Proclo, quando poneva che « ogni cosa « che è prodotta da altra immediatamente, e rimane nel « suo producente, ed esce da esso; cioè rimane, perchè « senza di ciò mancherebbe la causa, ed esce perche sen- « za questa uscita non ci sarebbe l'effetto; ciò che vale in « quanto ha qualche cosa che è medesima col producente, ciò che è prodotto, già rimane in esso producente;

« e in quanto è diverso, da esso già esce: essendogli si-
« mile, il Medesimo è in certo modo istesso e diverso; sì
« che rimane e progrede insieme il producente e il pro-
« dotto, e niuno de' due è senza l'altro; » se non avesse pigliato già panteisticamente il concetto dell' Uno e dei Molti, che è tutta la materia del *Parmenide* di Platone e della *Istituzione Teologica* di Proclo (1).

Adunque, raccogliamo, o giovani, il discorso, sotto queste brevi conclusioni:

1.

L'argomentazione è il modo come il pensiero esplica la verità che possiede in distinte proposizioni: strumento di questo lavoro è il *sillogismo*, che riduce la cognizione naturale a teoretica, il conoscere comune a scienza.

2.

Senza sillogismo non c'è dialettica formale, e tutte le altre forme dell'argomentazione non si riducono che a questa principale. Il sillogismo porta la natura stessa delle proposizioni onde è composto.

3.

Nel sillogismo si ripete quanto avviene nell'ordine dei reali, tra l'assoluto e il relativo, il necessario e il contingente. Le premesse rispondono all'assoluto; le conseguenze al relativo.

(1) V. *Institutio* [illegible] p. LXIII, del vol. grec. lat. PLOTINI *Enneades* [illegible] *Institut.* et. Parisiis, Didot. 1845.

4.

L'assioma pertanto contiene il teorema; e la dimostrazione non è che l'assioma esplicato pel discorso, quasi cognizione che si dà di una verità tirata da un'altra, o mostrata da un'altra che già si conosceva.

5.

Vero che il sillogismo è operazione della mente raziocinante, ma ha dati obbiettivi : nè intanto questi possono essere la identità assoluta dell'essere e del conoscere dell'Hegel, per la quale non ci potrebbe essere più dialettica, posta sulla realtà dei contrarii.

6.

L'opposizione che il Soave faceva al Sillogismo era fatta mettendo innanzi un *entimema*, che non è se non il sillogismo stesso con una premessa taciuta; come un sillogismo pur sono con diversa forma *l'entimema*, il *dilemma*, il *sorite*, l'*epicherema*, il *prosillogismo*. La induzione e la deduzione sono piuttosto una metodica del sillogismo, che una forma argomentativa speciale.

7.

Il termine *medio* è il perno della dimostrazione, non potendo senz'esso congiungersi gli estremi della tesi, cioè il termine *minore* e il termine *maggiore*, che sono il soggetto e il predicato della conclusione.

8.

Il termine medio debb'avere una ragione obbiettiva, che non può essere intanto nè quella posta da Aristotile, e da Platone, nè l'altra dell'Hegel, presso cui la dialettica è di di nome, non reale, a causa dell'identità pantoistica che

c'è nei termini della dimostrazione, e nei contrarii della realtà.

9.

Il termine medio che sta tra' due estremi, e contiene l'uno, come esso è contenuto nell' altro, è una relazione, ma obbiettiva e reale; perchè altrimenti il sillogismo sarebbe un trastullo della mente.

10.

Questa relazione è obbiettiva e sobbiettiva o logica che dall'un capo è contenuta, e dall' altro contiene; è *l' atto creativo e la sua imitazione nella mente umana.* La creazione è la dialettica per eccellenza, come il panteismo è la somma della sofistica; e quindi l'affermazione di essa ci dà il termine medio per eccellenza, siccome il suo fatto porta la concordia degli estremi o contrarii nell'unità ed armonia del *Mondo*.

11.

Non ci può esser termine medio logico speciale, che non abbia la sua riposta ragione in questo termine medio reale e universale.

LEZIONE XI.

Della Induzione, e della Deduzione. Del metodo.

La induzione, disse Aristotile, *est progressio a singulis ad universale*, così che come senza la cognizione sensitiva non vi è induzione, nè manco senza la induzione vi è scienza, la quale conduce appunto alla cognizione dell' universale. La contemplazione del particolare e del contingente ci fa investigare l' universale e il necessario, come quella del

relativo l' assoluto, e così penetriamo nella causa, o nelle ragioni delle cose, nel che consiste la scienza, che è la cognizione delle cose per le loro ragioni (1) .ovvero come disse il Vico, la cognizione delle cagioni dalle quali nascono le cose (2). Pel greco filosofo l' Induzione era una delle due vie per le quali noi giungiamo alla scienza delle cose (siquidem discimus aut inductione, aut demostratione); ma fu creduto per molto tempo che il procedimento scientifico Aristotelico fosse stato solamente quello della deduzione o del sillogismo, e a' nostri tempi, credendo far cosa nuova, si predica la induzione come lo strumento unico che possa e debba sostenere la vera scienza, alla quale, a dispetto dell' antica, si è dato nome di *positiva*.

Il caposcuola della Filosofia Positiva, Augusto Comte, poco o nulla in vero si curò di questioni di Logica, e più che altro attese ai metodi d' investigare le leggi che reggono i fenomeni, senza darsi cura della prova delle conclusioni a cui possono giungere i detti metodi, o del criterio, come si dice, della verità, onde è dato rigore di scienza alle nostre cognizioni. Anzi, secondo lo Stuart-Mill, non pare il Comte aver creduto possibile un criterio generale che servisse a far conoscere se una conclusione induttiva sia in regola o no; e fu, sembra, tenuto da lui come non spiegabile il principale problema della logica propriamente detta (3). A questo difetto del *Corso di Filosofia Positiva* sopperì lo Stuart-Mill col suo *Sistema di Logica deduttiva ed induttiva*, nel quale. a detta del Littrè, la filosofia fu tutta assorbita in una logica generale (4): sì che le quistioni logiche furono cosi credute dal Mill poter far parte della Filosofia Positiva; e due libri (III e IV) della sua opera furono appunto dati all' Induzione e alle

(1) v. *Topicor.* v. I, c. 19. *Analyt. post.* I. c. 18, 21.

(2) v. *Dell' antichis.. sapienza degl' Ital.* c. 1. §. 2.

(3) V. Stuart Mill, *Auguste Comte et le Positivisme,* p. 60. Paris 1868.

(4) V. Littrè, *Auguste Comte et Stuart Mill* ecc. p. 10. Paris. Bailliere 1867.

operazioni da cui essa viene sostenuta. Assai si è scritto di questi tempi, anche in Italia, pro e contra il Positivismo, e noi che sin dal 1863 fummo tra' primi ad avvisarne gli errori, non ripeteremo ora quanto eziandio scrivemmo sul conto della *Logica* dello Stuart Mill in un periodico filosofico di Torino (1); ma, poichè la parte principale della nuova Logica riguarda alla Induzione, diremo solamente poche parole intorno a questa, dalle quali non sarà certo conchiuso che i seguaci della scuola ontologica la biasimano severamente per odio di sistema, bensì dovrebbe dirsi che sappiamo meglio valutarla dei tali che per troppo celebrarla la disconoscono, o la rendono di nessuno ajuto vero e universale alla scienza. Correggendo adunque il difetto della Filosofia Positiva, nemica in parola di qualsiasi sistema anche logico, il Mill volle dare una logica eziandio *positiva* nella sua teorica della Induzione, la quale fu dall' illustre inglese definita: *la via di scoprire e di provare le proposizioni generali.* Queste verità generali non possono essere trattate diversamente che i fatti singolari; e ciò per la ragione che il generale non è che la collezione de' casi particolari, la cui evidenza ci conduce a conchiudere per somiglianza dei casi conosciuti ai non conosciuti dello stesso ordine e natura; sì che dall' esperienza si compona la proposizione generale come conclusione e formola della Induzione. Per la quale ciò che è vero di certi individui di una classe, si tien per vero di tutta la classe; e ciò che si scorge vero in certi casi va ritenuto sempre vero occorrendo le medesime condizioni. La induzione va dal noto all' ignoto per un procedimento che il Mill dice d' *inferenza*, senza cui non ci ha vera cognizione, ma semplice ripetizione del conosciuto, siccome avviene quando si ragiona in modo che nella conseguenza non vi hai se non quello stesso già avvisato nelle premesse. Nel qual caso, a detta del logico ingl[illegible] dirsi bene esservi un ricordo o segno per somm[illegible] conosciuti, non già l' investigazione dell[illegible] la In-

(1) V. *Il Campo de' Filos*[illegible]

duzione siffatta dà una cotale *generalizzazione dell' esperienza;* e la sua virtù stà nell' *inferire* da alcuni casi particolari, i quali hanno dato a osservare un certo fenomeno, che questó fenomeno si ripeterà sempre e ugualmente in tutti i casi della stessa natura. Così va conchiuso dai fatti osservati ai fatti non osservati, e nella generalità che piglia di questo modo la esperienza, sta appunto la natura della cognizione scientifica. L' Induzione è vero suppone il postulato che la natura sia sempre la stessa; ma questo postulato si è ottenuto come assioma dalla stessa Induzione; ovvero. secondo la locuzione del Mill, esso è *una generalizzazione fondata sopra generalizzazioni antecedenti.* Le uniformità semplici dànno la uniformità complessa, che si dice anche *uniformità o legge di natura*; e questa è fermata dalla Induzione cho la scorge nella uniformitá de' fenomeni, nel noto della sperienza, onde può prevedere e pronunziare quello che non é visto nè avvisato. Lo studio logico consiste nel fermare per la Induzione quali si sieno le leggi della natura, e fermatele seguirne i risultamenti; sì che è tutto posto nella esperienza, e questa fa di criterio a sè stessa, siccome la Induzione anch' essa provasi da se, perocchè la Induzione già verificata ed accertata é criterio di altra induzione che per la prima piglia pur essa certezza ed infallibilità; di maniera che il fatto delle induzioni certe ed universali contiene la possibilità della Logica della Induzione, e la ragione nel tempo stesso per cui questa già è data come scienza.

Il Mill ha richiamato così nella Filosofia Positiva una parte della odiata metafisica, che era la logica. preludendo all' altra chiamata o almeno alla tolleranza che appresso doveva mostrare, per la psicologia, e per le vedute teologiche; onde le ire del Littré, e il considerare il Mill piuttosto come un *critico*, anzicchè come un dottore del *positivismo*, di cui fu maestro il Comte, non mai impacciatosi di una dottrina qualsiasi di pura logica, estranea alla filosofia positiva (1).

(1) V. LITTRÉ, op. cit. p. 55.

Ma, con tutto questo, il difetto fondamentale del positivismo guastò la teorica logica del Mill sulla Induzione; nè si dirà mai di avere in mano la scienza quando si avrà l'insieme de' fatti raccolti sotto certe formole, senza la ragione universale o l'assoluto logico, rimosso il quale non si dà mai scienza. La Induzione senza i Principî sarà non più che un'addizione puerile, e niente potrà conchiudere di necessario, o di universale: fa uopo per dare la scienza che sia un metodo logicale di trascendenza a un che di essenziale e di assoluto, ragione de' fatti, ma non posto da' fatti, e solo per essi reso esplicito o materiato, secondo un'antica voce, non già creato. O la Induzione trascende a un che di universale e assoluto che sia tale realmente e non nominalmente; o la scienza non ha più luogo, e resta solamente un insieme di fatti e di fenomeni, una *generalizzazione* condizionata de' fenomeni, non un ordine di principî e di leggi, che soli fanno la scienza cui l'uomo intende, e della quale il Positivismo è la più ridicola e contraddittoria negazione. La Induzione nel senso del Mill non potrebbe dar mai nulla di universale; ma semplicemente una certa affermazione che ai simili convenga il simile, non però necessariamente, bensì nel fatto della esperienza e della analogia; e questa dottrina va appunto per diritto a negare la scienza, la quale vuole a principio il necessario, l'assoluto, non il contingente e il relativo, che possono bene essere termini di ascensione alla scienza, non Principî di dimostrazione e di certezza di una verità. Quando Aristotile insegnava che la Induzione conchiude dal particolare all'universale, all'opposto della Deduzione che conchiude dall'universale al particolare, dava nella Induzione lo strumento proprio delle scienze di osservazione, e il procedimento come la ragione trovi ne' fatti i principî, ne' fenomeni le leggi, negli effetti le cause: ma quando il Mill ci è venuto a dire che la Induzione, atteso il carattere della filosofia positiva, non fa che riferire per l'esperienza ciò che ha trovato in un particolare ad un altro particolare, e nulla più; ha negato la scienza de' fatti, ha reso irre-

ducibili i fenomeni, ed ha spogliato la ragione umana della virtù di cogliere nei sensibili l'intelligibile, senza cui non potrebbe darsene scienza. Del che si avvide bene il Taine, quando modificando la dottrina del Mill avvertiva mancare nel procedimento del logico inglese l'*astrazione*, dalla quale si ottiene l'essenziale, il necessario che fa di principio nel discorso scientifico; di guisa che la induzione non debb' essere un procedimento di *addizione*, ma piuttosto di *sottrazione*, cioè dell' accidentale e del particolare dei fatti sperimentali, a fermarne l'essenziale e il generale, onde le leggi e i Principii (1). Così, la prova e la dimostrazione dell' arte deduttiva combattuta dal Mill, stante non potersi dare nessuna affermazione generale apodittica (siccome occorrerebbe alla definizione, da cui procede il sillogismo), si farebbe scendere dal Taine, non negandola, anzicchè dagli assiomi e dalle proposizioni generali, siccome si fa, dall' affermazione della causa o dalla legge posta per l' astrazione: senza avvertire intanto l' illustre critico che il porre la causa o la legge è proprio della ragione, non della astrazione. La quale tirando quel che si sta sotto il singolare e il particolare, non è più nel regno del sensibile e del fatto, ma è trascesa a un che di superiore, non pe' sensi, bensì per la ragione, a cui s' appartiene l' affermazione universale e l' assoluto logico formulato nei principî che si dicono della contraddizione, della ragione sufficiente, e del mezzo escluso fra' contraddittori. E questo intendeva Aristotile quando dava all' Induzione l' ufficio di far comparire e mettere in atto la *potenza implicita e oscura* dell' intelletto, ovvero l' *universale* che si sta in esso, per l' esperienza e la memoria; di guisa che si coglie dalla mente l' *universale nel particolare (universalia in particulari)*, non punto il particolare si fa universale, l' accidentale assoluto, siccome fu preteso da' vol-

(1) V. Taine, *Le positivisme anglais*, Étude sur Stuart Mill, §. II. Paris 1864 — Tiberghien, *Logique*, dexs. part. Liv. 1., ch. III. Paris 1865.

pari sensisti, o la intenderebbe oggi qualcuno della scuola positiva, ripetitore fuori tempo del Condillac e del Tracy, o pel meglio del Locke. La Induzione è via all'universale che da stato potenziale si mostra in noi come atto; e l'esperienza o il fatto sensibile è la materia onde muove l'Induzione, ovvero il punto di sua trascendenza, il cui termine è nei principj, nell' universale logicoche ci apparisce posto in atto, nè ha sua ragione nel sensibile, ma in un che d'intelligibile proprio dell'intelletto. Questo trovare nel fatto il principio, nel sensibile l'intelligibile, faceva porre ad Aristotile la differenza tra la deduzione e l'induzione, nel procedere la prima per un intermedio che è il termine medio, e la seconda senza intermedio alcuno, ma immediatamente, dal particolare al generale; come l'interpretazione che si fa del senso che è nel segno, o come l'affermazione dell'esistenza di una qualche cosa dal nostro esistere. La quale induzione fa uopo dirla *metafisica*, a non confonderla con la induzione *fisica* o baconiana, per la quale assommando e raffrontando fatti e sperienze, si raccolgono le differenze e le somiglianze in virtù dell'astrazione, e si piglia il comune, il generale come l'essenziale, il principio, la legge, a cui si fanno sottordinati i dati fatti e i replicati sperimenti, raccolti così in una formola che sia il risultamento della conoscenza ordinata, o della scienza de' fatti e delle cose di natura. Nel qual procedimento ha tanta parte l'*analogia*, la quale tenendo presenti le somiglianze, fa giudicare di una cosa quello che si ha giudicato dell'altra, e raccoglie il comune, il permanente; onde l'induzione scorge infine l'universale, la legge, o la causa. L'induzione Aristotelica fu da Bacone malamente intesa anzi dispregiata, e creduta *viziosa*, surrogando a quella che noi diremmo *metafisica* un procedimento più ristretto e men fermo, che sarebbe la induzione fisica, da lui detta la *buona* induzione, per la quale non si avrebbe che la probabilità o la condizionalità di una affermazione, non l'assolutezza; e dopo Bacone i sensisti, e ora i positivisti, come il Mill, hanno ristretto un po' più il procedimento induttivo, riducendolo

a non poter altro che conchiudere ossia passare da un particolare a un particolare, da un fatto di una data natura a un fatto della stessa natura e non più: l'Induzione ha perduta nella Logica del Mill ogni trascendenza, ogni virtù di cogliere l'essenziale e l'assoluto, negati alla ragione o all'intelligenza nostra. così come erano stati negati dal Kant alla ragion *pura*, e dall'antico Protagora alla mente umana per sè stessa sotto qualsiasi nome.

Per Aristotile l'Induzione aveva la sua ragione intima nell'universale implicito, il quale si rendeva esplicito e chiaro nel fatto e nella luce del particolare, sì che il principio della scienza era nello *intelletto*, da cui gli assiomi, e la sua condizione o occasione nel *senso*, da cui i particolari che ci conducono all'universale, senza il termine medio, del quale ha bisogno la deduzione perchè dal generale si stenda al particolare. Per Bacone l'Induzione non doveva essere che l'interpretrazione della natura, non l'enumerazione semplice, onde la conchiusione al generale e l'affermazione assiomatica: la sua induzione doveva procedere per esclusioni e separazioni fatte dal vaglio della esperienza, e non conchiudere necessariamente in forza di prime nozioni dell'intelletto, ma in forza di giudizii ottenuti dal rigoroso esame de' fatti, o dalla storia della natura per le scienze fisiche, e della conscienza per le morali. L'individuo così porterebbe alla specie, e la specie ci scorgerebbe al genere delle nature o delle cose, sì nell'ordine naturale e sì nel morale; senza intanto questa induzione procedere per le cause, ma per la sola interpretrazione che » trovi un'altra natura convertibile colla natura data, e sia però una limitazione di natura più generale, siccome suo vero genere (*Nuovo organo*, L. II, Assiomi, §. 3, pagina 179). Così la induzione non procederebbe, servendo di chiave e di fine alla interpretrazione, che da una sufficiente e sana istoria naturale esperimentale; perchè conviene guardarsi bene di non si fingere o imaginare ciò che operi la natura, ma colla esperienza chiarirsene (§. 10. p. 189) ». Secondo un'avvertenza del Dugald Stewart l'induzione Aristótelica sarebbe una con-

conseguenza tirata da *tutti i casi particolari* ch' essa racchiude: quando l' induzione baconiana procederebbe *per rejectiones et exclusiones* a separare e scomporre la natura tanto da giungere agli assiomi o leggi generali (1). Ma l' Hamilton, dopo lo Stewart, ha meglio osservato che la dottrina di Aristotile sull' induzione era già esatta, e fu da' logici posteriori confusa o contraffatta: così che Bacone pare anzichè il procedimento aristotelico per se stesso intendesse combattere il manco di sufficienti sperienze nella induzione delle Scuole, donde gli errori nelle cose naturali. Anzi recentemente il Gratry ha provato che l' induzione del Wallis, del Newton e del Leibnizio, usata nel proposito del calcolo infinitesimale, (2) e da Bacone voluta per tutte le scienze, non sia stata altra appunto che la induzione di Aristotile: nè poi lo Stewart medesimo faceva distinzione tra l' *analisi* così detta del Newton e la *induzione* predicata da Bacone. Onde, l' applicazione che per l' uno se ne faceva alla metafisica, e per l' altro alla fisica, pare avesse fatto credere passare tanta distanza tra la induzione aristotelica e la baconiana, quando io penso non c' era nella induzione di Bacone se non una limitazione o restrinzione dell' aristotelica. La quale restrinzione è poi maggiore dalla induzione baconiana all' ultima del Mill e dei suoi partigiani. Nella logica del Mill l' induzione non ha altro ufficio che mettere insieme i fatti, i quali raccolte in formole *ricordative* per *comodità* della memoria, si che non mai dal particolare si conchiude al generale, ma dal particolare al particolare, il quale formolato in proposizione che si dice generale, perchè porta raccolto l' insieme di molti fatti, ci fa indi conchiudere ad altro particolare per la via come si dice della deduzione, che è il ritorno dell' induzione sopra sè stessa sotto il segno e la formola della scienza: il cui valore è tutto ne' fatti parti-

(1) V. *Philosophie de l' Esprit humain*, t. III. ch. IV, sect. II. p. 272-206. Genève-Paris 1825.

(2) V. *Logique*, t. 1. introduct. trois ed. (Paris 1858) t. 2. L. IV. c. 1. passim.

colari che comprende, come un *ricordo (memento)*, un *registro abbreviativo* delle esperienze che ci richiama alla mente. Nè pel Mill l' assioma sarebbe altro più che l' espessione di certe esperienze, il cui contrario è inconcepibile appunto per la stessa esperienza; ovvero non è che l' espressione di una certa colleganza di fatti, entro cui comprendiamo tutti altri fatti della stessa natura: la necessità che i logici pongono nell' assioma verrebbe dall' affermazione stessa del fatto già posto come fatto. È l' esperienza che dà ragione dell' esperieuza; il fatto che testimonia la verità del fatto. L' Induzione non cammina siccome si è creduto dopo Aristotile, dietro il principio della causalità; ma, dice il Mill, essa procede da un fatto che si dice conseguente ad altro fatto che si tiene come antecedente, attendendo alla sola loro successione; e così diciamo causa « la somma delle condizioni negative e positive prese insieme », d' onde è uscito il fatto che si dice *effetto*, ed è il conseguente che data quella somma di condizioni vien su invariabilmente. Onde, la distinzione di agente e paziente è cosa nominale, nè c' è altro che l' insieme dei fatti, dei quali alcuni vanno innanzi, altri tengon dietro nel corso della natura; nel quale non abbiamo un fatto che genera un altro fatto, ma un fatto che accompagna un altro fatto, e diciamo causa ed effetto soli fenomeni che si mostrano « in coppia senza eccezione nè condizioni ». Pertanto, non s' induce che raccogliendo delle coppie, senza eccezione nè condizione, di fatti, che per opera della *divinazione* si trovano o legati tra loro di modo che si possano scompagnare, o di guisa che non possano essore divisi : e non si possono raccogliere queste coppie che per la rimozione delle circostanze accidentali, ottenuta per l' opera delle comparazioni.

Così per questo metodo son ridotti molti fenomeni complicati a pochissime leggi semplici; la Induzione si fa inventiva dandoci dal noto l'ignoto; e noi potremo dire di conoscere la natura dal momento che indotte due o tre leggi semplici, da queste avremmo dedotti i suoi innumerabili fatti. Non ci sono che fatti e loro relazioni, e ogni

conoscenza non sta che nel legamento e nell'addizione di essi fatti.

È chiaro come in qnesta dottrina del Mill l'Induzione non potrà mai dare il necessario, l'universale, l'assoluto; e come il legamento e l' addizione, e lo stesso semplice tirato per eliminaziene, non saranno mai il principio, l'essenziale, la causa, cui s'indirizza la mente nostra nel trascendere per l'Induzione dal fatto, dall'accidente, dall'effetto, a quel che li fa essere e contiene la loro ragione.

Ora, raccogliendo quanto si è premesso, perchè l'Induzione va fondata sulla osservazione, sul particolare di cui abbiamo esperienza, fa uopo per una buon'arte induttiva che i dati sensibili, o i particolari da cui dobbiamo ascendere al generale, sieno, siccome dice S. Tommaso, *sufficientemente enumerati*, vale a dire guardati da tutti i lati, non confusi, ma bene distinti e ordinati, ripetuti, e accertati per gli sperimenti, accuratamento comparati e misurati nelle differenze e nelle somiglianze; con osservazione, al dir del Mamiani, senza pregiudizi *ordinata*, *precisa*, *e assidua* (*Rinnov.* c. XI. p. 89). Quest' ordine, precisione e assiduità di osservazioni, e all'uopo di sperimenti, provando così e riprovando il fatto, fa tutto il valore sì dell'Induzione e sì del metodo e dell'arte induttiva, da cui si raccoglie la interpretazione della natura e lo scoprimento delle sue cause o leggi, onde son posti i fatti che danno materia all'osservazione, all'induzione, ai generali che si ottengono da' particolari ben conosciuti, studiati, raffrontati, remossi e spogliati delle speciali condizioni. Tolte le quali si possono bene ridurre insieme a un che di comune tutti i particolari della stessa natura, o i fatti della stessa specie; i quali fermati nella loro ragione in virtù del principio o della contraddizione o della causalità, assumono la necessità e l'universalità dei così detti principii del conoscere o della scienza umana.

In tutto il qual procedimento è da attendere con molta cura a un'esatta e minuta analisi, siccome a una compiuta ed ordinata sintesi; nè ci sia o difetto di osservazione e

di esperimenti, o eccesso di induzioni oltre i limiti e i confronti de' fatti di esperienza, e fuori le convenienze e le relazioni vere della *analogia*.

Infine, è da tener sempre fermo il detto di Galileo che nè l'autorità sola da una parte, nè la sola sensata esperienza dall'altra, fanno la scienza; ma questa viene dall'intendere il gran libro della natura sapendolo leggere, ed essa lezione va fatta dietro la esperienza e il discorso logicale, onde sono fecondati gli assiomi razionali, e i fatti danno le loro ragioni e quelle attinenze possibili ad esser comprese in dimostrazione necessaria. « Degli accidenti, come variabili in modi infiniti, non si può dar ferma scienza: e però... bisogna astrar da essi: e, ritrovate e dimostrate le conclusioni astratte dagl'impedimenti, servircene nel praticarle con quelle limitazioni che l'esperienza ci verrà insegnando (1) ». E giudicando egli il Galileo del metodo che dovette tenere Aristotile nell'acquistare quello che poi spose con discorso dimostrativo, fa meglio sapere qual metodo volesse praticato: « io tengo per fermo, diceva, ch'e' procurasse prima per via de' sensi, dell'esperienza e delle osservazioni, di assicurarsi, quanto fosse possibile, della conclusione, e che dopo andasse cercando i mezzi da poterla dimostrare, perchè così si fa, per lo più, nelle scienze dimostrative; e questo avviene, perchè quando la conclusione è vera servendosi del metodo resolutivo, agevolmente s'incontra qualche proposizione già dimostrata, o si arriva a qualche principio per sè noto; ma se la conclusione sia falsa, si può procedere in infinito, senza incontrar mai verità alcuna conosciuta; se già altri non incontrasse alcun impossibile, o assurdo manifesto (2). » Questa tale induzione che va ad incontrare un principio per sè noto è la vera induzione; sì che non hanno schi-

(1) *Dial. delle nuove Scienze*, IV.

(2) *Dialogo de' massimi sistemi*, giorn. 1a. pag. 38-39. *Op.* t. I. Fir. 1842.

vato i geometri di servirsi eziandio dell'induzione, come di un modo del raziocinio puro, quando la enumerazione delle parti, al dir del Galluppi, dà un che di necessario, e necessaria si trova eziandio « la proposizione che riguarda ciascun caso »; siccome nella argomentazione che due linee rette non possono chiudere uno spazio (1), e simili.

Aggiungo poi col Mamiani che: « qualora i fatti riscontrati ed analizzati a molte riprese non porgono mezzo d'induzione compiuta e certa, resta all' uomo un espediente solo da praticare, e questo è d'andar provocando l'apparizione di nuovi fenomeni non per maniera fortuita, ma artificialmente e con la norma di certe probabilità: il che appunto si chiama sperimentare (2).

La Induzione, pertanto, non abbiamo a riceverla ora dalla filosofia che si dice *positiva;* ma è antica quanto i naturali procedimenti della ragione umana e la logica aristotelica; e solo ci fa maraviglia come si voglia dare per taluni a questa *filosofia positiva* ciò ch'essa stessa per suo principio, quando non potrebbe avere principio alcuno, ha voluto negare. Emilio Saisset faceva alla filosofia positiva, or sono più che vent'anni addietro (3), questa domanda, la quale piace anche a noi ripetere sul proposito: « O vorrebbero i positivisti farci sapere il secre-
« to che essi posseggono di poter costituire le scienze
« matematiche e fisiche senza le idee che chiamano asso-
« lute, come le idee di causa, d'unità, di spirito, di tem-
« po, d'identità? Che! vogliono costruire la meccanica ra-
« zionale senza nozioni di forza e di tempo; l'aritmetica
« e l'algebra senza l'idea dell' unità; la geometria senza
« l'idea dello spazio e senza gli assiomi? Che! Si dice non

(1) *Elem. di Filos.* Logica pura, c. VI. § 59.

(2) *Rinnov. della Filos. ant. Ital.* c. XI, § V.

(3) V. *Mélanges d'histoire, de morale et de critique,* IV La Philosoph. positive, p. 379 e segg. Paris 1859.

« esservi idee assolute, e tutto in matematica è assoluto ? « Si dice non darsi altro che fatti relativi, e tutto in geometria è necessario! Singolare filosofia che vorrebbe ordinare le scienze positive, e disconosce le condizioni più « semplici di loro esistenza! Singolari filosofi che fanno « guerra ai sistemi, e professano essi un sistema, in cui « sono tanto accecati da smarrire il sentimento de' fatti! »

La deduzione poi procede, secondo lo stesso Aristotile, dall'universale, e come la induzione è via di ascensione, questa è via di discensione, sì che tutte e due significano l'andata e ritorno del pensiero, il modo intuitivo e il modo riflessivo di nostra cognizione; nella quale la prima sintesi che coglie o aduna si scioglie in analisi, e questa ritorna in una seconda sintesi, che è appunto la sintesi scientifica; nella quale si specchia con tutte le sue ragioni la sintesi naturale delle cose raccolta nel nostro pensiero. Da ciò il solenne detto dello stesso Aristotile che il sillogismo o la deduzione va prima *secondo natura*, quando la induzione va prima *secondo scienza;* volendo dire che nel procedimento sillogistico si va secondo l'ordine stesso de' reali, siccome si è veduto a proposito della dialettica, e nel procedimento induttivo si segue l'ordine di nostra cognizione, nella quale le cause son conosciute per gli effetti, le leggi pe' fatti, e dal singolare si ascende all'universale.

La storia della Filosofia dà agl'Italiani il vanto d'avere i primi ne' tempi moderni fatta importante la questione del metodo nella scienza: il famoso discorso di Cartesio sul *Metodo* venne assai dopo del libro *De veris principiis et vera ratione philosophandi* di Francesco Nizolio, dell'*Arte d'investigare e d'insegnare* di Jacopo Aconzio, del *Trattato dell'Istrumento et via inventrice degli antichi* di Sebastiano Erizzo, e dell'*Instrumento della filosofia naturale* di A. Piccolomini. L'Aconzio, o signori, voleva di trent'anni di studio meglio adoperati venti nell'inchiesta sola del metodo, che spesi tutti trenta senza aiuto di metodo (1). I nostri

(1) V. Mamiani, *Rinnov. della Filos. ant. Ital.* p. prima, cap. III.

Italiani di quel secolo XVI combatterono quasi tutti il metodo autoritativo e deduttivo invalso nella scolastica, cui si faceva guerra da tutti i lati, e sostituivano o di un modo o di un altro il metodo inquisitivo e induttivo: e ciò pel soprappiú che andavan pigliando le scienze naturali sopra le speculative. Ma, secondo Platone e Aristotile medesimo, la scienza è degli universali e dell'assoluto; e però quella restaurazione metodica italiana non fu esente di molti difetti; essendochè, al dir dello stesso Mamiani che tanto dovette lodare la detta restaurazione, « qualunque dottrina « empirica, ovvero congetturale, è insufficiente alla filoso« fia, quanto al suo fine piú alto, a cui non si può anda« re, se non per iscientifiche dimostrazioni (1). » Gian Battista Vico poneva il suo canone intorno al metodo, in quella *dignità* CVI della *Scienza Nuova*, che, « le dottrine debbono « cominciare da quando cominciano le materie che trat« tano. » Ed è questo invero, o signori, il metodo che è naturale e vero nello stesso tempo, e che crediamo noi aver seguito quando non d' altro principio abbiamo creduto doversi cominciare lo studio della logica che dal *pensiero*, dall'affermazione primitiva dell'essere, dall'atto della mente proprio del soggetto, ma posto in fatto dall'obbietto. Noi non cominciamo la vita nostra intellettiva *cercando, e dubitando*, come va il metodo di Cartesio; nè l'analisi è la prima che viene, come sarebbe ne' metodi detti sperimentali od induttivi, eccellenti nel trovare le proprietà delle cose, eccellenti forse eziandio nelle materie psicologiche, ma non opportuni nell'universale della scienza, in quello che appunto fa la Filosofia essere Scienza Prima, o Protologia come si voglia dire. Se ben fu detto, o giovani, che principio e fondamento che governa ogni metodo debba prima di tutto essere « la natura stessa immutabile dell'intendimento umano (2); » noi col metodo già usato siamo nel metodo naturale; e di fatto abbiamo tro-

(1) *Op. cit. c.* XV, § IV.
(2) V. Rosmini, *Logica*, Sez. IV *del Metodo*, art. III.

vato che il metodo ontologico è il metodo dato dalla stessa natura nel conoscere comune, non scientifico, ma spontaneo; nè altrimenti debba essere nel conoscere dottrinale, scientifico, e riflesso (1). « Il metodo è uno strumento che l'uomo dee procacciarsi, non già procedendo a caso, nè discorrendo artificialmente (ogni discorso artificioso presupponendo già il metodo), ma pigliandolo dall'intuito immediato det vero, cioè dai principii (2).

È stato detto che il metodo sia la filosofia, e che il metodo dia i principî, o al contrario, che i principî diano il metodo, il quale è via e strumento, non materia della scienza. In queste sentenze c'è qualcosa di grave; nè il metodo ha poca parte in una trattazione logica. Onde, stando alla definizione del *metodo*, data ne' Preliminari allo studio della filosofia, esso vale la *via*, o il procedimento che tiene la nostra mente o la nostra cognizione nella investigazione, o nella dichiarazione della verità (3); e il metodo pertanto si trova non esser un solo, ma poter essere diverso, secondo che la materia ora addimanti piuttosto l'uno, ora meglio l'altro, attese le sue attinenze e l'ordine di cose e di verità che s'abbia per mano. « Il metodo, ha detto sapientemente il Rosmini, dev' essere un'industria, colla quale si guidi la mente a conseguire con celerità e con sicurezza l'intento pel quale opera, facendole fare prima quelle operazioni che naturalmente precedono, e averne quelle notizie che esse posson dare, e in appresso quelle operazioni che naturalmente susseguono e averne le notizie corrispondenti, di modo che e le operazioni e le notizie siano distribuite da chi usa del metodo, nella serie di successione che è preordinata dalla na-

(1) « È da sapere che non a nostro beneplacito potemo trattare le materie, ma secondo quell'ordine dovemo trattarle, col quale la Natura l'ha fatte » Varchi, *Lezioni su Dante e prose varie*, V. 2, p. 45. ed. cit.

(2) V. Gioberti, *Introduz. allo stud. della filos.; proemio.*

(3) V. *Principii logici* etc. p. 23, e 143 2ª ediz.

tura (1). » E però il Piccolomini notava più che una cinque vie alle scienze, cioè la *divisiva*, la *risolutiva*, la *compositiva*, la *diffinitiva*, e la *dimostrativa* (2). Generalmente, il metodo adunque può esser via di ascensione ad un'affermazione, o di discensione ad una conseguenza da un principio che a prima giunta si sia affermato sia con affermazione assoluta, sia con affermazione ipotetica: e quindi nel primo caso si dice metodo *induttivo*, nel secondo *deduttivo*; come se logicamente parte dal tutto o dal generale, venendo alla parte e allo speciale, si dice metodo *sintetico*; e se al contrario va per ritorno dal particolare al generale, dalla parte al tutto, metodo *analitico* (3). Di più, se camminerà per via di sperimenti, il metodo sarà *sperimentale*, o *empirico*; se per argomentazioni si dirà *razionale* o *teoretico*; e se dubitando avrà nome di *dubitativo*; se affermando di *dommatico*. Ma, rispetto al metodo teoretico è prin-

(1) V. *Logica*, § 762. Il Varchi disse il metodo « una certa via e ragione con la quale si trattano e insegnano le dottrine » V. *Lezioni in Dante e prose varie* v. II. Lez. *sette dubbi d'amore*, p. 45. Fir. 1841.

(2) V. *Istrumento della filosofia natur.* L. III. c. 2. riferito ne' *Principii logici*, p. 152.

(3) Il Galluppi chiama in opposto il metodo sintetico *metodo* di *composizione*, e l'analitico metodo di *risoluzione*. « La sintesi incomincia dal semplice per arrivare al composto. L'analisi parte dal composto per arrivare al semplice. La sintesi incomincia dalle definizioni, dalla genesi delle idee; essa non tenta di definire le idee semplici, e per le composte fa uso delle definizioni reali, non già delle nominali. La sintesi fa seguire alle definizioni gli assiomi. L'analisi non fa uso degli assiomi se non nel momento in cui le circostanze particolari delle sue ricerche l'obbligano ad usarle. La sintesi dopo gli assiomi enuncia i teoremi, a cui aggiunge la dimostrazione. L'analisi enuncia i teoremi, allorchè questi sono un risultamento necessario de' pensieri precedenti. » V. *Logica pura*, § 73-77. Il Rosmini credette eziandio che debba dirsi *analitico* il metodo che va dal tutto alle parti, perchè *analizza*, e *sintetico* il contrario che va dalle parti al tutto, perchè « compone ad unità le parti scomposte » V. *Antrop.* Post. I. osserv. II. p. 17. Nap. 1844.

cipalmente da dire che esso piglia nome diverso secondochè fa suo principio la facoltà conoscente, o il soggetto, ovvero la cosa conosciuta e l'obbietto: nel primo caso abbiamo il metodo detto *psicologico*, *soggettivo;* nel secondo l'altro metodo *ontologico*, *obbiettivo*. E qua entra la forte quistione della metodica, cioè, quale di questi due ultimi sia da preferire in filosofia, e pertanto quale si dovrebbe essere il metodo proprio di essa scienza. I filosofi si partono in due: atteso il metodo abbracciato gli uni si dicono *psicologisti*, e il loro filosofare *psicologismo*; gli altri piglian nome di *ontologisti*, e il loro insegnamente *ontologismo*. È necessità dicono i primi che la filosofia cominci dal soggetto conoscente e dalla notizia delle sue facoltà, potendo solamente da queste muovere a trovare la realtà di fuori, cioè l'obbietto. Ma le facoltà, dicono i secondi, senza che sien poste in atto dall'obbietto non sono che mere potenze; nè manco si potrebbero studiare; e però è da muovere dall'obbietto se si vuol avere la facoltà in atto: la cognizione dell' uomo è una rappresentazione che suppone il rappresentato, e l'intelletto o la sensibilità sono messe in atto da una qualche realtà che si presenta ad esse facoltà; tanto che l'ordine delle idee procede giusta l'ordine delle cose. Innanzi va il reale, o l'obbietto; indi l' ideale, o il subbietto. Con questo metodo non siam noi che facciamo le idee, e la verità, e le relazioni tra il conoscere nostro e l' essere delle cose: ma è quest' essere stesso che pone in noi per la capacità che ne abbiamo la sua cognizione, facendo passare la facoltà conoscitiva dalla potenza all'atto, dalla possibilità e attitudine rappresentativa alla rappresentazione di fatto. Di più per siffatta via si schiva la necessità che stringe il psicologismo di ammettere qualche atto primitivamente nelle facoltà, senza l' obbietto, ossia le idee, nozioni, forme che diconsi innate: per le quali forme o idee il filosofo psicologista si riduce a far procedere tutta dal soggetto la materia della nostra cognizione, non capace a trovare in essa una realtà oggettiva, finchè si dà in braccio all'idealismo e allo scetti-

ciamo, che sono la negazione de' reali, o almeno il dubbio del loro essere. Conciossiachè, se già le facoltà si riguardano in atto innanzi alla conoscenza dell'obbietto, e dell'azione di questo sopra di esse; se si tiene che l'ordine della conoscenza non va come l'ordine della realtà, e che non ci sia per nulla una facoltà che direttamente apprenda questa, si scorge bene che si può far senza dell'obbietto o del reale, bastando già il subbietto a se stesso. Il che importa non aver filosofia, ma una capricciosa cognizione, in cui la mente umana sarebbe rappresentante e rappresentato, o tutto, come pretendea l'antico sofista Protagora, e l'alemanno Amedeo Fichte. Che se il metodo ontologico che è eziandio sintetico, parrà assertivo e difettoso in principio; si aggiunge che l'affermazione del reale è dapprima una asserzione, ma nel processo del ragionamento addiviene una prova; siccome vuole l'indole del nostro conoscere, che non piglia inizio dal dubbio, ma dall'affermazione; non dalla riflessione che attende all'obbietto già entrato in noi per la sua rappresentazione, ma dalla intuizione naturale e semplice che coglie la sintesi reale qual'è in se stessa, e la porge alla seconda cognizione che è ripetizione della prima apprensione, per distinguerla, chiarirla, farvi sopra attenzione, scernerne la natura, vederne le relazioni, ordinarla infine a cognizione scientifica, che è la ragione di essa prima cognizione naturale. Onde è che i nostri antichi proponevano nel trattare un tema cinque questioni metodiche, cioè: 1° quello che sia la cosa; 2° quali le cause; 3° quali le parti; 4° quali gli ufficii, ovvero effetti; 5° quali i contrarii. « Per queste tali questioni è da didurre et esaminare il tema. Perciocchè allora finalmente le cose perfettamente si conoscono, quando si sono ricerchi, la diffinitione, la causa, le parti, gli uffici, et i suoi contrarii » (Dolce).

I primi dati sono le premesse naturali delle conseguenze scientifiche; e tutta la filosofia potenzialmente è racchiusa nel primo conoscimento, atto iniziale, non completo, della facoltà conoscente; come nel punto c'è la li-

nea, e nel conato il moto, al dire di un solenne filosofo italiano (1). L'analisi non fa scienza, perchè tiene la parte, non il tutto; e la parte non dà principî, senza i quali una scienza non è possibile. Molto più poi queste avvertenze convengono al metodo che debba essere proprio della filosofia, la quale come scienza dei Principî, o Protologia, ha da natura sua stessa il metodo che le conviene, cioè il sintetico, e l'ontologico; stante i Principî non crearsi dall'uomo, non impararsi (2), ma come lume che risplende alla mente e questa lo accoglie, riceversi, ed essere obbiettivi, perchè assoluti, e universali, quale non è la mente umana. Col metodo sintetico il vero appare complessivamente considerato, e nella pienezza delle relazioni, in cui sta tanta parte di verità; e perchè procede ontologicamente, le idee si riscontrano con la realtà, tanto che la sintesi ideale è fatta dalla sintesi reale, non per identità che confonda l'essere delle cose col conoscimento che di esse abbiamo, ma per azione dell' obbietto sul soggetto, per attuazione che avviene della potenza e svolgimento dell'atto. Se va via l' obbietto, l'atto torna alla potenza; dunque è di fatto che l' atto è posto dall' obbietto, il quale è la sintesi reale che dà la ideale o mentale che dir si voglia. Le quali considerazioni degli ontologisti, che ci pajono assai più valevoli delle contrarie e di più essere confermate dalle conseguenze del psicologismo, come appresso saprete; non tolgono intanto che l'analisi, e qualche volta il procedimento psicologico, non facciano all'uopo, nè debbano eziandio essere usati. Il metodo sintetico e l' ontologico si tengono come il metodo che si convenga alla scienza, e da preferire, sovra ogni altro; ma non si bandisce per questo l'uso quando occorra dell' analitico e psicologico: questi ultimi staranno come ricorsi confermativi della sintesi, quando si vorrà più minuta prova di qualche dottrina; massime in quella ap-

(1) V. Vico, *Dell'ant. Sap. degl'Ital.* c. IV.
(2) V. S. Tomm. *De Magistro,* art. II.

plicazione del metodo che si dice *inquisitiva*, e si trova sopratutto nella psicologia, ove i fatti sono spessi, e la sperienza è necessaria all' argomentazione, l' induzione alla deduzione. De' quali due procedimenti ben ragionò Aristotile, notando per primo « est autem demonstratio ex universalibus, inductio vero ex singularibus (*Analyt. post.* I. 18)... est vero inductio quidem *instrumentum* ad persuadendum aptius et apertius, et secundum sensum notius, et vulgo commune; syllogismus autem magis urget, et adversus contradicentes est efficacior (*Topic.* I. 10).» La scuola positivista de' nostri tempi si è molto occupata di logica induttiva e deduttiva (Stuart-Mill, Bain), e se lo Stuart Mill ha fatto della deduzione la verificazione della induzione, e nel principio della deduzione ha considerato la espressione della conclusione, ridotta in formola astratta, della induzione o della *inferenza*, per la quale da un fatto si va ad altro fatto; il Bain, pur sottointenendo che gli assiomi derivino dalla esperienza, ha posto per principio primo della deduzione, la quale consiste per lui nella applicazione di una proposizione generale a un caso particolare compreso in essa proposizione, per lo mezzo della *inferenza mediata*, « 1° che tutto ciò che è vero di tutta una classe di oggetti, è vero di ogni oggetto che appartiene ad essa classe; 2° che le cose che coesistono con una cosa medesima, coesistono tra loro (1). » E questi assiomi della deduzione suppongono l'uniformità della natura: la quale per i positivisti è il solo assoluto reale e logico che riconoscono. Quanto poi alla induzione essa si fonda sopra una così detta *inferenza reale*, fondata appunto sulla uniformità della natura ne' fenomeni, distinta in uniformità di *coesistenza*, ed uniformità di *successione*, dalla quale esce l'affermazione, o formola, o *legge*, che è detta, della causalità o del rapporto della causa all'effetto, significata in queste parole: « ogni avvenimento è uniformemente preceduto da un altro avvenimento »—ovvero, « ad ogni avve-

(1) V. *Logique déductive et inductive*, t. 1, p. 25-26. Paris 1875.

nimento corrisponde un antecedente; e dato l'antecedente ha luogo l' avvenimento. » La quale formola pel Bain è più esatta dell'antica: ogni effetto deve avere una causa (1). Il che s'intende bene esclusa la necessità metafisica, e posta la causalità nella relazione di successione, così come pretende il positivismo, colla sua negazione della metafisica, e negazione delle cause, ritenendo per causalità e per la sua legge la legge della persistenza, della conservazione, della correlazione e della equivalenza della forza, cioè la negazione della vera causalità che è nella produzione delle forze, e non nella fenomenale trasformazione della stessa forza, per cui nulla si perde, e nulla è creato (p. 30), così come intende spiegare l'universo il moderno naturalismo, onde si è informata la logica de' positivisti, ad dire dello stesso Bain (2).

Quanto poi alle regole speciali del metodo sperimentale, o inquisitivo, e del metodo didattico o insegnativo, si conviene da' logici che prima condizione di una buona *osservazione* e di un esatto *sperimento*, è l'attenzione, e così l'ordine nel provare e riprovare, usando di acconci strumenti, e tenendo conto delle circostanze di tempo e di luogo, severando l'accidentale dall'essenziale, il diverso dal medesimo, l'apparente dal reale: le quali cose si riferiscono e all'esperienza interna e alla esterna, e ai fatti psicologici e ai fatti fisici. Onde il notare le somiglianze e le differenze, il naturale e l'artificiale ne' fatti che si sottopongono o all' osservazione o allo sperimento, è segno eziandio di un buon metodo sperimentale; siccome l' uso adequato della definizione e della divisione con precisa e chiara esposizione in ordinato ragionamento, o ben composta dimostrazione, è richiesto specialmente da un buon metodo didattico, o insegnativo.

(1) V. *Logique déductive et inductive*, t. 1. p. 28.

(2) « Cette grande loi de la persistance quantitative de la force, ou de mouvement, occupe une place éminente dans la logique inductive ». Op. cit. t. 1. p. 31.

Resta a dire su questo proposito del metodo, della forma della sposizione: la quale potrà essere *accademica*, cioè in discorso a lungo senza teoremi, corollarii, problemi, scolî; ovvero procederà alla maniera *scolastica*, cioè con tutti questi ordini di dimostrazioni e forme sillogistiche di discorso, e si dirà eziandio forma *geometrica*, di cui si ha rigoroso esempio in Spinoza, e in molti degli Scolastici, e ne' Wolfiani del secolo scorso.

La forma *scolastica* è vigorosa e calzante, e non da dispregiare, massime in qualche rilevante dimostrazione; ma a dilungo stanca la mente, perché soverchiamente arida, e mal si adatterebbe oggi a un corso di completa scienza, come fece tra i nostri il Miceli, troppo preso dalla forma spinoziana e wolfiana. L'altra forma *accademica* si rivolge alla mente e all'animo; potrebbe giovare di più a una lunga e svariata sposizione; ma converrebbe ritemperarla, perché non inflacchisca, con la prima; tanto che dalla mistione dell'una e dell'altra si può avere una acconcia sposizione per la materia della filosofia. La quale non si dovrebbe scambiare con la geometria o con le dimostrazioni algebriche, nè con le lettere e i fini dell'eloquenza; ma abbia della severità dell'una e delle grazie dell' altra, in bella composizione di convenevoli forme. Quest' intendimento abbiamo noi avuto, o giovani, nel darvi queste lezioni: ma poichè è difficilissimo il riuscirvi, forse non ci siamo nè manco riusciti, e non ci sarà restata di lodevole altro che la volontà sola.

Avvi poi chi ha voluto che intorno a metodi ci debba essere un ecclettiscismo, cioè una scelta del meglio all'occorrenza. Ma, a questo proposito è stato avvertito, e piace a me il ripeterlo, che « ogni metodo è buono; ma solo relativamente e secondariamente. Il metodo primario e assoluto è un solo. Ecco in che consiste l'ecletticismo de' metodi (1). »

Infine, le proposizioni che si usano nella metodica si

(1) Gioberti, *Protolog.* v. I, p. 202 Tor. 1857.

dicono o *teoretiche* o *pratiche;* e si distinguono le prime in *assiomi*, che sono le proposizioni per sè evidenti, da non aver bisogno di prove; e in *teoremi*, che sono proposizioni che addimandano le prove per mancanza d'immediata evidenza. Le seconde o *pratiche* si dicono *postulati* quando sono per sè evidenti, e *problemi* quando rispondano alla natura de' *teoremi* nelle teoretiche. *Lemma* è quella proposizione preliminare posta a rendere più facile la dimostrazione di un teorema, o la risoluzione di un problema: *Corollario* è quel che scende per deduzione da una proposizione dimostrata: *scolio* una qualche considerazione sopra una dottrina o una dimostrazione. Nella forma geometrica che si ha sovratutto col metodo sintetico, questi assiomi, teoremi, postulati, problemi, lemma, corollarii, scolii, occorrono frequentissimi; e per tanto, in proposito, si è dato questo accenno.

E tanto vi basti, o cari giovani, intorno al metodo, e per una elementare dottrina. Onde, sian fermate le seguenti conclusioni:

1.

Il metodo è via che dirittamente conduce alla meta, siccome dissero i nostri antichi. Non è pertanto il metodo che pone i Principî, ma i Principî pongono il metodo: i Principî sono obbiettivi; e il metodo è cosa subbiettiva, perchè è mezzo; e di obbiettivo non ha che di dover andare secondo i Principî, e come diceva il Vico, secondo l'ordine delle cose. Questo è appunto il metodo naturale, il quale deve esser seguito dallo scientifico, se la disposizione delle cose nella verità, è, secondo disse S. Tommaso, così come è nella realtà, o nel loro essere.

2.

Il metodo può essere o *deduttivo* o *induttivo*; o *sintetico* o *analitico*, e si può distinguere secondariamente in *dommatico* e *dubitativo*, *teoretico* e *sperimentale;* e poi pel modo della sposizione in *scolastico* e *accademico*. Regola generale

metodica è poi quella di trattare le cose, per quanto si può, siccome fu avvertito dalla logica di Portoreale nel loro ordine naturale, sia andando dalla estensione alla comprensione, sia dalla comprensione alla estensione; o dalla composizione alla risoluzione, e dalla risoluzione alla composizione. Ne' quali due procedimenti servono alla metodica e la definizione e la divisione, come la sintesi e l'analisi; donde per l'analisi il metodo di risoluzione, che la logica di Portoreale chiama anche metodo di *invenzione*: e per la sintesi il metodo di composizione che è pur detto metodo di *dottrina*. Il primo serve a scovrire la verità, il secondo a dimostrarla (1).

3.

Rispetto ai principi onde muove, il metodo è finalmente *ontologico* o *psicologico*; ciò che fa il principale e sostanzial carattere del metodo.

4.

La mistione de' metodi, ordinata, e secondo natura di quel che si tratta, giova assaissimo alla scienza, nella quale la sola analisi non sta senza la sintesi, nè la sintesi senza l'analisi.

5.

Il canone metodico del Vico ferma la vera natura del metodo; e con esso canone il metodo naturale e scientifico sono tutt' uno; e così la natura serve di fondamento alla scienza. Prima viene nell'ordine naturale il genere, e indi la specie e infine l'individuo; perchè prima le cause e poi gli effetti, e se cronologicamente l'effetto è conosciuto prima della causa, nell' ordine dell' essere e nell' ordine logico l'effetto non ha nè esistenza, nè intelligibilità come effetto senza la causa.

(1) V. *La Logique ou l'art de penser*, IV Part. ch. II-XI.

LEZIONE XII.

Del vero, del falso, e del certo.

La verità non è fatta dalla mente nostra, ma la mente dice che è (dicit est), insegnava son circa sei secoli addietro il più grande filosofo delle scuole, S. Tomaso d'Aquino; e ciò, secondo lo stesso maestro, perocchè *la ragion del vero segue la ragion dell'ente* (1). In questa sentenza, o giovani, abbiamo la natura obbiettiva del vero e la facoltà della nostra mente che può bene apprendere o raccogliere esso vero, crearlo non mai. Il vero diceva la filosofia platonica e la aristotelica, e ripetevano S. Agostino e S. Tomaso, *è ciò che è (verum est id quod est);* nè però la nostra mente, cui non si addice il creare un essere, può porre il vero, che sarebbe lo stesso che creare qualcosa. Onde il vero o la verità assolutamente, si ha propriamente e primamente in Dio, sia perchè è da sè come assoluto essere e però assoluto vero; sia perchè ponendo o mettendo in essere qualche termine di sua azione, che vuol dire qualche creatura, è posta in questa eziandio, benchè condizionatamente, e secondariamente, la verità del suo essere; finchè per la cognizione, che in noi avviene dei reali, è pur dentro di noi, cioè nella mente nostra in terzo luogo (2), o meglio.

(1) V. *Quest. Quodlib.* q. *de Verit.* a, 1.

(2) Il Mascardi notava su questo proposito che una cosa si dice vera « in quanto è alla divina idea, da cui riceve tutto il suo essere, pienamente conforme: e la relazione di tal conformità che assomiglia le cose alla divina idea, è la ragion formale per cui veri sono tutti gli enti creati. In altro sentimento la verità si prende in quanto, essendo nel conoscente e specialmente nell'intelletto, la conformità della facoltà conoscente con l'oggetto conosciuto significa: la misura dunque e la cagione della verità non è nella potenza conoscente, ma nell'oggetto, se non vogliamo errando scioccamente con Protagora dire gli oggetti allora esser veri, quando sono nel modo che da noi vengono conosciuti ». *Discorsi morali sulla Tavola di Cebete* ecc. Parte IV. disc. VII. p. 478. Venet. 1674.

seguendo lo stesso linguaggio di S. Tommaso, come *adeguazione della cosa all' intelletto* (1). Al quale non è dato di porre che solamente certe verità, dette subbiettive o finte, a distinzione delle verità che si convertono colle cose reali e pertanto sono obbiettive; quando le prime non hanno di vero oltre che l'aver luogo nella nostra mente, o al più certe voci con cui s' enunciano, e nulla più. Alle quali verità non rispondenti a un dato obbiettivo, o ai reali, noi impropriamente diamo il nome di verità. Pognamo ad esempio, che uno dica le più grosse cose del mondo, e crei un romanzo di cavalleria tutto di sua testa; noi non chiamiamo nè tenghiamo per verità quelle sue creazioni fantastiche, quantunque dentro il suo pensiero già sieno per opera della fantasia, e sarebber dette verità subbiettive. Nè s' inganni qualcuno dal sentir dire che la verità è una relazione, che si dice *logica* o *formale*, quasi fosse cosa tutta del nostro pensiero. Ove si dice che la verità è una relazione, non s' intende se non che l' ente è vero per noi quando è in relazione col nostro intelletto, cioè quando è nel nostro pensiero da reale convertito in logico o ideale; nella quale conversione, e subbiettivazione se vuol dirsi, il reale resta quel che è, e tale qual' è è fatto termine e materia del nostro pensiero riflesso che l' ha ricevuto dalla prima intuizione, posta più dall' obbietto che dal subbietto; senza la quale azione o materia obbiettiva non può avvenire in noi l' *atto* della cognizione, la quale resterebbe solamente potenziale, non attuale nel fatto delle idee, de' giudizii, e de' raziocinii. All' avvederci che qualcuno non racconta un fatto qual è stato, nè riferisce qual' è la natura o la qualità di qualche cosa, noi diciamo:

(1) *Summae Theolog* 1,. q. 2. 21. Nella Questione della *Veità* è definita più di una volta « entità all' intelletto adequata, ovvero adequante a sè l' intelletto », riprovando così che sia qualcosa di subbiettivo, stante la equazione suddetta portare la conversione della verità coll' ente che è fuori dell' anima: » perciò che a qualsiasi vero intelletto è necessario che corrisponda un qualche ente, e viceversa ». *Art.* II.

costui non dice il vero, non è verità quello che dice. Donde ciò avviene, o cari giovani? Dal farsi riscontro da noi tra il detto del tale e il fatto in sè stesso; tra le parole dette e la natura o qualità della cosa com' è per sè, e trovare che non c' è la equazione tra il detto e il fatto, tra l' affermazione e la negazione e la cosa affermata e negata: manca la conversione del vero coll' essere; e però manca la verità, *che è ciò che è*. Pigliamo adunque noi a giudizio della verità logica la cosa in sè, o la entità che è la verità reale; e però sta in questa propriamente la verità, non nell' intelletto dell' uomo, cui in questo caso si dovrebbe far buona come verità ogni cosa che gli passi per la mente (1). Di più, la verità è per tutti; e questo basta a formare il suo carattere obbiettivo e ontologico: il reale è sempre reale, anche non ci sia il subbietto conoscente; nè mancherebbe con la mancanza del conoscente, altro che la relazione, o la verità logica, la quale è secondaria, e viene come sopra si è detto in terzo luogo, cioè dopo della ragion dell' essere, e dopo del reale già in atto, che sono le due prime verità che pongono la terza, come il corpo luminoso pone la visione, inutilmente sperata senza il corpo e la luce che di fuori agiscano sul nostro occhio. Alcuni logici non han voluto accettare questa distinzione di verità obbiettiva e di subbiettiva, dicendo che non c'è che una sola verità, risultante dall' accordio per-

(1) «Quando res quæ est in intellectu obiective est conformis sibi ipsi, ut est in rerum natura, tunc talis conformitas dicitur *veritas*. Unde in hoc consistit veritas, quod res sic apprehenditur ab intellectu sicut est in rerum natura, et per oppositum *falsitas* est in difformitate rei, ut apprehensa est ab intellectu ad seipsum, ut est in natura, et propter hoc Philosoph. 4. *Metaph.* dicit, quod *verum* est esse quod est, et non esse quod non est; *falsum* vero est esse quod non est, et non esse quod est. Unde quando intellectus intelligit rem sic esse sicut est in rerum natura, vel non esse sicut non est, talis conformitas dicitur *veritas*; quando vero apprehendit rem esse ut non est, vel non esse ut est, tunc falsitas». S. Thom. Aquin. Op. XLVI. *De enunciat.* c. IV.

fetto dell'*elemento* obbiettivo e del subbiettivo, cioè della materia e della forma della cognizione: noi, si dice, non sappiamo delle cose che per le nostre facoltà; dunque la verità della cognizione non sta senza la parte soggettiva o formale che riceve l'obbiettiva, e allora c'è verità quando *c'è rapporto esatto* tra le nostre sensazioni, idee, giudizi, raziocinii, e la natura delle cose in quanto è *accessibile al nostro conoscere* (1). Questa sentenza non è nuova; la troviamo, o signori presso taluni scolastici, e si ha pure in Kant; pel qual filosofo noi non conosciamo che il *fenomeno*, cioè la rappresentazione che possiamo farci di una *qualche cosa* secondo la nostra capacità subbiettiva, somministrato dalla intuizione sensibile come materia della cognizione, quando in sè stessa la cosa, o come realtà in sè. scappa alla nostra intelligenza e non è che *noumeno*, ovvero *obbietto trascendentale*, « il cui concetto non indica affatto la cognizione determinata di una qualche cosa, ma soltanto il pensiero di qualche cosa in generale, fatta astrazione da ogni forma di intuizione sensibile (2). » Ma, considerando attentamente questa dottrina, io vi dico, o giovani, che è in tale sdrucciolo che a mano a mano conduce a negare la materia della cognizione in grazia della forma, e infine va a riuscire all'idealismo e allo scetticismo. Se la verità è per noi, e si ha nel congiungersi dalla capacità soggettiva e della rappresentazione fenomenica (ciò che darebbe secondo noi la verità formale), nè c'è altra verità che questa; bisogna metter la verità a discrezione della trasformazione che avviene della materia della cognizione dentro la nostra facoltà, e però darle qualità di relativa secondo la forma, che investe la materia, o il fenomeno ond'esce la conoscenza. Che è, domanderei io, il reale in sè? La risposta di Kant si affaccia subitamente; è una incognita, o un x: e dietro questa risposta si fa sentire Ame-

[illegible] *Princip. de Logique* §. XXIII, Bruxell. 1833.
[illegible] *pure*, t. 1. logiq. transcend. p. 276.

deo Fichte, con la sua formola: *è l'io che pone il non io.* O la verità non è che una rappresentazione obbiettiva che si converte colla entità rappresentata, cioè il reale stesso intuito, e da cui è posto l'atto del nostro conoscere, che perciò ha equazione col suo termine; o l'idealismo e lo scetticismo sono inevitabili (1).

Qui ci si potrebbe per ragione opposta domandare, ma donde viene il falso in noi, per linguaggio comune contrapposto al vero? E noi possiamo rispondere, che se il vero è il reale da noi pensato; il falso che è la negazione del vero, è la mancanza del reale, qual dovrebb'essere nella cognizione. E qui pure mi si potrebbe indirizzare una seconda domanda, cioè; ma se l'atto del nostro conoscere è posto dall'obbietto, come è possibile il falso nella nostra conoscenza, se il pensiero per potersi dare debba avere qualche cosa da pensare, e il falso è mancanza del reale nella cognizione? Importantissime è vero sono queste domande: ma la risposta non è difficile. Il falso, o volontariamente posto, o involontariamente come appunto qui si considera, non è pura negazione del reale, la quale non può affatto esser materia del pensiero; ma è solamente privazione del reale che ci dovrebb'essere, e creazione soggettiva di un termine del pensiero, somministrata dalla fantasia in luogo del vero termine, la quale privazione del reale si dà, pel reale che manca, ad obbietto della mente. La finitudine di nostra intelligenza non può afferrare tutti i reali, nè però comprendere tutta la verità; e in questa limitazione sta appunto la ragione del falso, che è scambio fatto dalla fantasia col vero obbiettivo, sia per finzione soggettiva, investendo il nulla, come disse il Lamennais, d'un vano simulacro dell'essere; sia per materia portata di fuori al pensiero, altra di quella cui il pensiero dovrebbe intendere, nè pertanto

(1) Gli esempi infatti che porta il Reinffenberg [illegible] la sua dottrina, vanno piuttosto a reggere l'ideali[illegible] tismo. V. *Logiq. cit.* n. 276.

tale da porre l'adequamento dell'intelletto e dell'obbietto, o la conversione della verità ontologica. Cartesio attribui appunto a questa limitazione della mente la causa della falsità e degli errori in certe conoscenze: è proprio, diceva, dell'intelletto finito non intender molte cose, ed è proprio dell'intelletto creato che sia finito (1), e però capace dell'errore e del falso. Fate che la nostra mente sia infinita, cioè che nulla possa restare fuori del suo intendimento, e allora sarà un controsenso il falso e l'errore. Or dopo ciò, il vero si converte col certo riguardo all'affermazione, e fa uopo dire che la certezza è l'assoluta conversione, che scorge o trova la ragione, dell'ente col vero. Chè, essendo il vero non altro che il reale riguardato rispetto alla nostra facoltà conoscitrice, ove questo vero si riscontra coll'ente, e così è appreso o trovato per conoscimento immediato o mediato, che non ci sia sospetto del contrario, la cognizione che ne abbiamo si dice *certezza;* poichè è rimosso il suo contrario, cioè la mancanza di realtà alla verità, ed è affermato che quel dato vero sia eziandio un reale, e non soltanto una cosa pensata, ma una entità fuori del pensiero. Beninteso, che in noi non ci potrà essere certezza di un vero, se la cosa pensata non sia intanto riguardata dentro di noi: conciossiachè, ci potranno essere dei reali infiniti per sè, e non averne intanto certezza, non rappresentandosi come veri, e stando quindi senza nostra saputa. Ma, la ragione della certezza non è dentro di noi, o posta da noi, come la intenderebbe la scuola critica o la idealista; fa uopo che sia obbiettiva, ove la certezza non debba riguardare concezioni solamente soggettive, o modificazioni del senso interno; nel qual caso si avvera quel detto del Vico, che *criterio del vero è farlo*,

(1) « Quatenus etiam quodammodo de nihilo, sive de non ente participo, hoc est quatenus non sum ipse summum ens, desuntque mihi quamplurima, non adeo mirum esse quod fallar........ est de ratione intellectus finiti ut multa non intelligat, et de ratione intellectus creati ut sit finitus ». *Meditat.* IV, ed. par LORQUET p. 122 e seg. Paris 1857.

e che *il certo è il fatto;* come già essa sentenza è sempre vera per Dio, in cui il vero si converte *ad intra* col generato, *ad extra* col fatto, e *la cognizione di esso e la operazione è una cosa stessa* (1). Onde, non possiamo accettare che per tutto valga questo criterio del nostro conoscere, cioè, che dobbiamo esser certi di nn vero quando questo da noi è fatto: stantechè, i principii che pur sono assoluti e indipendenti dalla nostra mente, sarebbero privi di certezza, non avendoli noi fatto; nè certezza avremmo di cosa, di cui non fossero dentro di noi gli *elementi* o le *guise*, come sono nell' intelligenza divina, la quale è *comprensione di cause*, che raccoglie *in sè tutte le forme o guise* onde sono prodotti gli effetti, *e però è prima verità*, *e*, *poichè tutte le comprende è infinita*, *a cui debbonsi tutte le verità umane rapportare* (2). La verità non si fa; viene dal di fuori; e porta con sè le ragioni della certezza, sia per immediata luce, sia per argomentazione di discorso. E così non possiamo punto convenire col Campanella, nel dire che il conoscente e il cognito sieno uno identico essere; sentenza che potrebbe stare o a principio o a corollario della dottrina del Vico; ma che è combattuta presa universalmente, e fuori le interiori intuizioni della coscienza; e tanto è erronea, che sovra esso principio si è levato il panteismo alemanno. Tutte le umane notizie si debbon restringere intorno ad una prima; e tutte le verità son tali per un primo vero; il quale è, siccome è stato detto, l'unico Postulato sovrano di tutto lo scibile (3), in modo che la certezza di esse notizie e di questi veri ragionevolmente deriva da una prima certezza. Ci pare che l'errore stia nel volere assegnare certuni a primo vero o a prima certezza, un fatto che non potrà mai essere pri-

(1) V. *Dell'antica Sap. degli Ital.* c. 1, e le *lett. in dif. dell'Op.* passim.

(2) V. *op. cit.* c. 1, § 2.

(3) V. Mamiani, *Compendio e sintesi della propria filosofia* etc. III. ed. cit. 1876.

mo vero, come il sentimento interiore; o una certezza che appunto perchè non è assoluta, non potrà essere la prima. Il che è stato fatto da quelli, che o nella *esperienza* interiore o esteriore, o nella *autorità*, o nel *sentimento* o nella *idea chiara* della cosa, han posto il criterio della certezza; senza iscorgere che le notizie sperimentali han esse bisogno di criterio perchè ne avessimo certezza; come dell'autorità, e del sentimento; il quale se potrà esser preso nella sua naturale spontaneità, potrà eziandio essere disordinato dalla passione; e però ha bisogno del giudizio, il quale cammina dietro il criterio. Nè l'idea chiara di una cosa è un primo dato della cognizione; piuttosto è un secondo atto che seguita a quello, ponendo nel quale la certezza, si va a negare che questa possa pur essere nel primo, come fa uopo che per lo più sia: se non vorrà dirsi che non ci sia certezza che solamente nel discorso logico, e nella maniera mediata di conoscere, e non nella immediata. Invero, la certezza che noi possediamo nel conoscere è la evidenza che risplende a noi da parte dell'obbietto; s'immedesima con la sua intelligibilità; e piglia diverso carattere secondo che la intelligibilità è assoluta, o relativa, e rispetto alla conoscenza, intuitiva, o dimostrativa. Aggiungi, che stante la imperfezione naturale del nostro conoscere, l'evidenza non giunge a noi come sta nelle cose; e da ciò è fatta la graduazione e la distinzione si nella cognizione e si nella certezza. La quale si è distinta in certezza *metafisica*, *fisica*, *e morale*, siccome rispetto alla cognizione si danno pur in noi tre stati che sono di *certezza*, *di dubbio*, *d'ignoranza*. La imperfezione propria o accidentale della virtù conoscitrice, diminuisce più o meno la luce obbiettiva sino a non iscorgerla o non riceverla; tanto che, se quando essa luce è ben ricevuta noi siamo in istato di *certezza*, e ove è debolmente appresa in quello di *dubbio;* ci troviamo in stato d'*ignoranza*, quando la luce obbiettiva non penetra punto nella mente, o entra così debole che da noi non va avvertita. Se poi l'evidenza o l'intelligibilità dell'obbietto da noi appreso è *assoluta*; perchè scaturisce dal

seno di esso obbietto medesimo, e s'identifica con esso tanto che il suo contrario porta repugnanza, in questo caso noi abbiamo la certezza *metafisica*; come nella intuizione che dà alla riflessione l'affermazione o il giudizio obbiettivo: *l'essere è*. L'obbietto che è per sè ha intrinseca la sua intelligibilità, e pertanto è evidente, e noi ne abbiamo certezza metafisica, essendo ripugnante che *l'essere non sia*, ovvero una contraddizione che *sia e non sia* nello stesso tempo. Ma, se questa intelligibilità dell'obbietto, non è assoluta, bensì è *relativa*, noi non ne possiamo avere che certezza *fisica* o *morale*, secondo che la cognizione o affermazione riguardi fatti fisici, ovvero giudizi che stanno sull'autorità altrui, e sono di ragione morale. Onde, che *domani sorgerà il Sole*, a ragion d'esempio, noi l'affermiamo con certezza *fisica*; sì perchè è nel fatto fisico, e sì perchè come fatto fisico potrebbe non avvenire, in quanto nulla ha di assoluto, o di repugnante il suo contrario, e poggia sull'ordine della natura, che nemmeno è assoluto, a cui già si riferisce. Nè altra certezza possiamo avere se non *morale*, di avvenimenti storici da noi non veduti; di cose a noi distanti per tempo o per spazio; come per esempio, della guerra civile di Cesare e Pompeo, dell'esistenza di Cartagine, della città di Pekino, delle Piramidi di Egitto. La prima certezza è adunque *assoluta* e *metafisica*, perchè è la ripetizione soggettiva dell'evidenza o intelligibilità intrinseca dell'obbietto; questa seconda è *relativa*, sia *fisica*, sia *morale*, perchè viene dalla intelligibilità estrinseca, e dalla natura contingente dell'obbietto. il quale potrebbe non essere senza involgere contraddizione; in quanto che questa seconda certezza è sempre dipendente dalla prima, la quale debba precedere, o esplicitamente o implicitamente. La certezza relativa, specialmente fisica, sta sul supposto che una cosa mentre è non può non essere; il quale è il principio assoluto della certezza, perocchè vale l'*essere è essere, e ciò che è è, ciò che non è non è:* il detto pertanto *domani sorgerà il Sole*, ha la sua ragione in questo altro: *stando così l'ordine della natura, non può non essere quest' ordine che*

è, il quale domani farà sorgere il sole. Ma c'è racchiusa nella preposizione una condizione, e questa condizione fa appunto che il pronunciato non sia assoluto, bensì relativo, e quindi fa della stessa natura la certezza che ne abbiamo.

Della guisa stessa non si scorge repugnanza che non ci possa essere stata la guerra civile tra Cesare e Pompeo, o l'altra tra Roma e Cartagine, *ecc.*: noi non affermiamo questi fatti se non per testimonianze che ci restarono dei contemporanei, e quindi non ne abbiamo certezza nemmeno fisica, ma *morale*, poggiata sull'autorità de' testimonii e della tradizione, molto facili ad ingannarsi, ad essere ingannati o volere ingannare; condizioni che rendono questa *certezza morale* eziandio di minor forza della *fisica* istessa. Abbiamo la certezza morale dall'autorità del testimonio, e dalla non ripugnanza intrinseca della cosa; due motivi che sono l'uno estrinseco e l'altro intrinseco, sì che cosiffatta *certezza* è subito manchevole come son deboli o manchino l'autorità e la non ripugnanza, ovvero possibilità della cosa. Onde sul proposito di questa certezza morale l'arte critica che riguarda i fatti storici sovratutto attende all'autorità del testimonio, nel quale è necessità doversi trovare *capacità* e *veridicità* per riceversi la sua testimonianza; essendo vanissimo il giudizio di chi non ha capacità di poter giudicare di una cosa, nè destrezza di non farsi ingannare, nè buona intenzione di non ingannare. Tantochè, da questo riguardo vale più per es. il testimonio di vista che quello di udito, il vicino ai fatti e ai luoghi di che si testimonia, che il lontano di tempo e di spazio: e aggiungi, chi non ha parte nella cosa, sì che la passione non abbia potuto torcere dal vero il suo giudizio, che altri che è stato come attore o parte o fautore nella cosa di che lascia testimonianza; e bisogna che il testimonio, qualunque si fosse, sia stato, o sia da noi conosciuto, acciò la sua autorità sia fondamento di certezza, senza studio nè ira di parte. Dato poi un siffatto testimonio, si riferisce la sua testimonianza a quella di altri, si riscontra un monumento con altri monumenti, si osservano e studiano i luoghi, si

cercano vestigi di natura e di arte, se ne son potuti restare; e si porta in fine il giudizio che risulta da questi esami, dall'autorità di più testimonii, da' segni che avvisano la verità, o in contrario la falsità, della testimonianza. Tutto questo dà il metodo *critico* nella storia, diverso dal metodo *storico*, che consiste nella indagine delle leggi che conducono gli avvenimenti umani, nella attinenza dei fatti secondo tempi e luoghi, e nel comprendere quel che gl'individui portano in sè del tempo in cui vivono. o del passato, e quello che da essi riceve l'età loro, o passa nè tempi che seguono. La critica è difficilissima, o giovani; ma che cosa sarebbe la storia senza la critiea? Pigliate le storie che si scrivevano nel secolo XIV non di fatti contemporanei, ma di cose antiche: vi troverete per ragion d'es. che quando Catilina scappato da Roma era con una mano di suoi congiurati e raccogliticci presso Fiesole, una certa regina *Belisea la mattina di Pasqua di pentecoste* era andata *nella Canònica di Fiesole alla messa!* E pur è Ricordano Malespini, o signori, che ci racconta questo romanzo nel cap. XVII delle sue storie Fiorentine, le quali pur sono un bel testo di nostra lingua. Da Catilina ad esserci chiese cristiane e feste publiche passarono più generazioni; e intanto c'è in Fiesole festa, chiesa, e messa, ai tempi di quella famosa congiura Catilinaria! Il Malespini accettò nelle sue storie il romanzo degli amori di Catilina e de' casi di Teverina, di che parla in quel luogo, senza uso di critica, e senza raffrontare testimoni a testimoni, date a date (1). Dobbiamo in verità al nostro secolo la più severa critica della storia; tanto che si può dire essere andata agli estremi, quando per qualche menoma difficoltà si è ardito per taluni conchiudere che Omero per esempio sia un mito; che sieno un mito i sette re di Roma, i Legislatori primi-

(1) Il Nannucci e il Benci credettero che questa favola di Basilea dovette essere inserita nelle storie del Malespini da qualche copista, e ne trovano prova al non essere la detta novella finita, e dal non farne cenno il Villani che quasi copiava il Malespini. v. *Manuale della Letter. Ital.* ecc. v. 2. p. 16. Fir. 1858.

tivi, anche qualche nome più santo, di cui c'è testimonianza di diciannove secoli e vivente l'opera sua divina! Questi, o signori, sono gli eccessi o abusi della critica, che direttamente vanno allo scetticismo storico, la cui più bella ed acre satira in risposta alla teoria del mito fu il libretto francese della *Non esistenza di Napoleone* (1), spiegato per un mito che non valga a dir altro se non l'*Apollon* o il *Sole*, che per la sua luce opposta alla tenebre può dirsi *bonaparte*, come sua madre Letizia è la stessa di *Leto* o *Latona* madre di *Apollo*, o l'*Aurora*, e i suoi quattro fratelli i *quattro tempi dell'anno*, e i dodici marescialli i *dodici segni dello zodiaco*, il suo governo di dodici anni le dodici *ore del giorno*, la disfatta del regno del *terrore* la vittoria di Apollo sul serpente Pitone, *terrore* della Grecia, e la sua relegazione e morte a Sant' Elena il *tramonto del sole nell'Oceano e la notte.*

Ma, torniamo altro poco alla certezza, e specialmente alla *morale*, donde si venne alla critica.

È stato posto da' logici fra le sorgenti della certezza, oltre, il senso intimo e l'evidenza di ragione, anche il senso *comune*, e così l'*autorità;* ma il Lamennnis confuse ogni ordine di certezza nella sola certezza *morale*, quando pose per principio che noi non sappiamo nè possiamo esser certi di cosa alcuna se non per l'*autorità*, e il *consenso universale* del genere umano. Secondo il francese filosofo, il sistema sensista, l'idealista, e il razionalista, cioè la dottrina di Locke, di Kant, di Cartesio, non possono punto darci la valida certezza, di che fa bisogno al nostro conoscere; e i fatti lo dimostrano chiaramente: questi sistemi non danno che illusioni, affermazioni relative, e contrasto di sentenze. La stessa logica, pel Lamennais, manca di ferme basi, perchè mette innanzi principii che non si dimostrano, e possono essere ipotesi [illegible] perte da una falsa evidenza che sia errore de[illegible] anzi il dogmatismo, aggiunge il detto filosof[illegible]

(1) fu tradotto e stampato in Palermo, [illegible]

supponendo quel che cerca per via del ragionamento; cioè vuol trovare la certezza di una cognizione, e parte intanto dalla certezza della tesi che appunto non è se non la cognizione di cui va cercando la certezza. Se non che non per questo l' uomo è condannato allo scetticismo, a questa pazzia o infermità che sarebbe la morte dell' intelligenza; ma egli vive di fede, e nella fede del genere umano è la certezza d'ogni mente. Noi crediamo fermamente a noi stessi, agli altri uomini, alle cose, all' ordine della natura; e sentiamo la necessità di questa credenza; troviamo la verità del nostro conoscere nel consenso universale, criterio per noi della maggiore o minore certezza, bilancia che ha il peso di tutte le umane conoscenze. È falso ciò che è opposto, ed è vero ciò che è conforme alla ragione universale, o al senso comune, che è l' intelligenza della generalità degli uomini, superiore alla individuale, per la quale non ci sarebbe nè vero nè falso; attesa la sua natura cedevole all' inganno, al dubbio, e all' ignoranza; senza l' autorità di tanto testimonio, giudice supremo della verità, e criterio infallibile che là e la verità ove si ha l' accordo dei giudizi e delle testimonianze. Così son giudicati il bene e il male, il lecito e l' illecito; così cresce o manca la certezza nel nostro conoscere, la critica nei fatti, la prova nella dimostrazione: anche la geometria ha il suo fondamento nel consenso universale, attesa la necessità dei principii che appunto sono del senso comune, il quale è la sovrana autorità del genere umano rispetto alla certezza del nostro conoscere (1).

Gli argomenti del Lamennais sono poi e di fatto e di discorso: c' è in noi, e la coscienza lo sa, dice questo filosofo, un sentimento spontaneo, istintivo, a tener come certo tutto ciò che si fonda sul consenso universale; noi giudichiamo usciti di ragione o pazzi que' meschini che ne' loro discorsi non più concordano con le idee e i giu-

(1) v. *Essai sur l' Indifference en matière de Religion:* trois. part. chap. prim. pag. 84 e segg. tom. deux: Paris, 1859.

dizi, che sono idee e giudizii di tutti gli uomini; nè la follia sta in altro che in questo disordine di mettere la propria ragione e l'autorità individuale innanzi all'autorità generale o al sentimento comune: e se non pazzi, chi non dice strani, e quasi non più uomini, ma insensati, i tali che si mettono in contraddizione con questo comune giudizio, che è consentimento di tutti sopra la stessa cosa? Altro fatto è la fede con cui comincia la vita intellettiva del fanciullo, e segue quella dell'adulto: nella quale età due che contendano sopra qualche argomento si rivolgono ad un terzo, perchè diffidenti di loro ragione individuale, e sicuri per natura nell'autorità degli altri: l'arbitro che si sceglie è dimostrazione della fede nell'autorità; e quando qualcuno non vuole stare che al suo privato giudizio, noi lo accusiamo di torto, dicendogli che è solo che pensi così (1). Questi sono fatti, dice il Lamennais, nè cerco ragioni di sistemi. E pure c'è eziandio qualche ragione, oltre i fatti, su cui è posta la dottrina lamennesiana. Se la verità, leggiamo, o signori, nel capitolo e luogo citato del Saggio sull'indifferenza in materia di religione, è fatta per l'uomo, dee esserci tra essa e l'intelligenza del comune degli uomini, un'attinenza naturale e costante, più che non può essere rispetto all'individuo che è parte della specie, non tutto il genere (2). La quale avvertenza ha le sue buone ragioni. Ma, pigliando in intero la dottrina del Lamennais, l'autorità è criterio, è vero, di certezza, ma in quanto, o signori, è capace di questa certezza, Di maniera che l'autorità come è presa dal Lamennais, cioè negata alla ragione individuale, e conceduta solamente alla specie, la quale non esiste di fatto fuori degli individui, non sarà mai valevole, anzi non esisterà mai in questo senso.

Il Lamennais è in contraddizione con sè stesso quando nega all'individuo o alla ragione particolare la facoltà di poter esser certa delle sue cognizioni, e la dà senza limiti

(1) v. *Op. cit.* eod., p. 91.
(2) v. *Op. cit.* eod., p. 85.

alla *generalità* degli uomini, il cui consenso è l'assoluta autorità della certezza; senza considerare che per canone logico ove una facoltà si neghi all'individuo, va negata alla specie, e dove si concede alla specie è necessità pur concederla all'individuo, per la ragione come dicono i logici, che nella negazione il predicato va preso in tutta la sua estensione, e nell'affermazione secondo la sua compensione; e di più nella specie è contenuto l'individuo, ma nell'individuo non è contenuta la specie. Aggiungi che la ragione di tutti specificamente è nella ragione di ogni individuo, e ogni individuo è nel tutto, come nell'unità specifica che lo comprende. Vero è che l'infante comincia dalla fede, perchè questa è la natura di nostra intelligenza; ma quando la ragione si è invigorita, non si ritorna sulla ragione del nostro conoscere, e si ferma o si rigetta una cognizione, perchè si giudica esser vera e ragionevole, o falsa e irragionevole? Donde verrebbe mai la responsabilità dei nostri giudizi, e l'imputabilità dell'errore? Nella dottrina del Lamennais l'errore non sarebbe dell'individuo, ma della specie, sulla cui autorità noi affermeremo il vero o il falso, il certo o l'incerto: e poichè l'azione è guidata dalla conoscenza, e nulla si vuole se non è conosciuto, la moralità delle azioni nemmeno sarebbe da imputarla agli individui; e noi non avremmo attività per noi nè d'intelligenza, nè di azione. Il che è contraddetto dalla natura nostra stessa, che si chiama in colpa d'avere errato o mal fatto; qualunque si siano le conseguenze del sistema lamennesiano. Io direi al Lamennais: conoscere che c'è più o meno autorità a confermazione di un principio, o di un fatto, non è usare di un criterio che antecede all'autorità, ed è tutto individuale? La mente nostra non pone la verità e l'evidenza con cui obbiettivamente s'immedesima la certezza, ma è essa mente che la ripete a sè stessa e sen fa certa per sue ragioni, ove il motivo della certezza non sia nella stessa evidenza. Fra le quali ragioni può moltissimo l'autorità: ma essa aiuta, occasiona, non crea la certezza. Se il vero o il falso fosse posto dall'autorità, e non trovato o colto dalla ragione; non ci sarebbe obbiet-

tivamente nè vero nè falso, e inutilmente noi saremmo forniti di una facoltà che dal suo nome stesso indica il potere di penetrare nell'obbietto della cognizione, scernerne il valore, *pesarlo*, o pensarlo, come poi si è detto, e discorrervi sopra per argomenti, principii e conseguenze. Il fatto del raziocinio, che è atto della ragione, e del discorso che è fatto da ogni individuo ed è collegamento di raziocini; contradice validamente questo speciale sistema intorno alla certezza: il quale o si riduce a negare ogni certezza, anche quella dell'autorità; o tutto deve riferire ad affermazioni istintive, spontanee, e non dar luogo al discorso di ragione, e al lavorio della scienza.

Nè molto diversa, o signori, da questa via tenuta dal Lamennais, è l'altra che fu presa non è molto tempo dalla scuola detta dei *Tradizionalisti*. Per la quale scuola, nata in Francia alcuni anni addietro, si è privata la ragione umana individuale del potere di conoscere la verità ed esser certa di quel che conosca; sostenendo che la ragione nostra non può esser certa di cosa alcuna se non per la rivelazione, e per la esteriorità di questa nella Tradizione. Siamo di nuovo, o signori, all' unico criterio di certezza posto nell'autorità; e pare che questa scuola non abbia voluto se non svolgere in tutte le applicazioni speciali che toccano alla rivelazione, la dottrina del Lamennais, che la parola e la testimonianza mettono in atto l'intelligenza e la forniscono d'idee; e però tutto viene dalla rivelazione primitiva, che fu la prima parola che parlò all'uomo, e dalla società che conserva la detta parola, e la tramanda con la sua autorità a tutti gli individui che nascono e vivono in essa. Questo è stato l'eccesso del Tradizionalismo francese, generosameute e cristianamente confessato e smesso dai due principali capi che il sostenevano (1). Restò intanto

(1) V. intorno al Tradizionalismo così preso l'opera del Ventura, *La Tradizione e i Semipelagiani della Filosofia*, cap. 1. § 6, e passim: — Conti *Evidenza. Amore, e Fede*, vol. 2, *Del Tradizionalismo*—Pullenberg *Filosofia fondament.* §§ 34 e segg. Nap. 1858. È da avvertire poi che il Bautain e il de Bonnetty ritirarono

la scuola; ma questa scuola riconosce nella ragione umana il potere di conoscere per sè, di dimostrare la verità, e di saperla spogliare dell' errore; distingue la fede naturale dalla soprannaturale; quei principii di cognizione razionale, che s. Tomaso chiamava *preamboli della fede*, da' dogmi della rivelazione che son tutta materia di fede, e solo argomento autorevole di loro verità. E in ciò sta il retto uso dell'autorità, e il ragionevole *famulato* della ragione verso la fede soprannaturale, i cui insegnamenti son compimento de' razionali; ne' quali tanto i Padri, quanto i Dottori della Chiesa riconobbero la preparazione alla fede, chiamando apertamente la greca filosofia una preparazione al Vangelo, che appresso ai Greci facesse quel che la Legge appresso gli Ebrei (1); anzi qualche volta *giustificasse* i suoi cultori sebbene di non perfetta giustificazione (2); tanto che s. Giustino credeva poter chiamare *cristiani* quei tali che pur filosofando innanzi al Cristo, stettero nella verità che è esso il Cristo (3). Nè altrimenti ritiene la

la loro dottrina e condannarono essi stessi il loro errore sin dal 1840, e poi specialmente dopo l' enciclica del Papa, e la dichiarazione delle proposizioni opposte a quelle del Bonnetty. Finalmente il Concilio Vaticano nella Sessione III, c. II. promulgò che « sancta Mater Ecclesia tenet et docet, Deum rerum omnium principium et finem, naturali humanæ rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse: » e nel c. IV, *de fide et ratione*, fu detto che la Chiesa ha tenuto sempre e tiene esserci un doppio modo di conoscere, l' uno per ragione naturale, e l' altro per fede divina: « neque solum fides et ratio inter se dissidere nunquam possunt, sed opem quoque sibi mutuam ferunt, cum recta ratio fidei fondamentu demonstret, ejusque lumine illustrata rerum divinarum scientiam excolat; fides vero rationem ab erroribus liberet ac tueatur, eamque multiplici cognitione instruat ».

(1) V. Clem. Alex. *Strom.* lib. V-VI. « Merito ergo Judeis quidem *Lex*, Graecis autem data est *Philosophia* usque ad adventum. » — Eusebii, *Praeparat. Evangel.*, l. XI-XV. —S. August. *De civit. Dei*, lib. VIII. E su questo proposito vedi lo stupendo libro del Fornari, *Vita di Gesù Cristo*, L. I. c. V. Fir. 1869.

(2) V. Clem. Alex. *Op. cit.* lib. I.

(3) V. *Apolog.* I. « Et quicumque cum *ratione* vixere, Christiani sunt, quales inter Graecos fuere Socrates, etc. » —*Apolog.* II. 10, 13.

Chiesa cattolica, la quale abbiamo veduto condannare l'estremo del tradizionalismo, quando a proposito della dottrina sostenuta dal Bonnetty, ha respinto che la ragione non possa venire a certezza di Dio, della spiritualità dell'anima, della libertà umana, e simili verità; e riconfermato che l'uso della ragione precede la fede sovrannaturale, nè il metodo degli scolastici condurre al razionalismo, ed essere in opposto all'insegnamento cattolico (1). Il quale è vero, o signori, cammina in materia di fede sull'autorità: ma quando si ha per materia il sovrannaturale e il sovrintelligibile, già non siamo più nel potere della ragione, e questa fa uopo che riceva per l'autorità della parola la materia che non è argomento di cognizione razionale, ma di fede o di credenza, per cui la mente è sollevata ad un altro ordine di conoscenza, ma l'obbietto di questa resta oscuro, misterioso, simbolico, appena accostato, e sempre lontano e velato; finchè con la compiuta elevazione della facoltà, avvenuta per opera non nostra, ma tutta obbiettiva e sovrannaturale, la fede si muti in visione, il sovrintelligibile in intelligibile, il mistero in chiarità, per quanto è dato ad intelligenza finita partecipante della infinita (2). Savissimamente, o signori, san Tommaso distingueva un duplice modo di verità e di certezza, in questo che riguarda la cognizione per fede o per ragione. È evidente diceva il santo Dottore, che taluni intelligibili sono posseduti per lume naturale di ragione, e sottostanno alla dimostrazione della scienza; tal'altri però avanzano la facoltà dell'umana ragione, e son materia di fede, e si ricevono per rivelazione. Nè si opponga che questi che si dicono intelligibili alla ragione, pur si hanno come dogmi di fede: conciossiacchè, fu salutevole divino provvedimento che le verità fondamentali alla ragione u-

(1) Vedi il libro del VENTURA *La Tradizione e i Semipelagiani della Filosofia, Ottava accusa*, p. 457, e segg.

(2) v. *Scritti Apologetici*; - Sulla filosofia della Rivelazione etc. p. 42 e segg. e Fede, Rivelazione, Miracoli, p. 273 e segg. Pal. 1875.

mana, si ricevessero eziandio dalla rivelazione, quasi da questa confermate, acciò fossero per tutti tenute senza dubbio ed errore; cosa che non si sarebbe potuta ottenere se non a forza di grande studio, e dopo lungo tempo, e però da pochi (1).

Se errava adunque Cartesio quando teneva per unico criterio di verità e principio di certezza la chiara [e distinta percezione, in modo che sia già conseguita la verità quando *solamente si attenda* a ciò che *perfettamente s' intende*, e si separi da quel che *confusamente* o *oscuramente è appreso;* poichè senza volerlo gettava i principii del razionalismo, oggi venuto sino alle ultime conseguenze; non errarono perciò meno i Tradizionalisti, i quali riferirono anche alle ragioni naturali il principio dell' autorità riguardante la fede sovrannaturale. Onde se il razionalismo osteggia la fede direttamente, non meno la osteggia, benchè indirettamente, questo superlativo tradizionalismo, che andrebbe in fine a negare la certezza eziandio della stessa autorità, negando innanzi alla ragione la sua virtù naturale, e tenendola pertanto incapace di un criterio da conoscere la verità dalla menzogna, la vera rivelazione divina dalle umane finzioni, che s' annunziano pure rivelatrici e insegnatrici di misteri divini. Tra il Corano e la Bibbia che parlano tutte e due in nome di Dio, e come sacra rivelazione, qual modo si avrebbe a discernere la

(1) « Sunt quaedam intelligibilium divinorum, quae humanae rationi sunt pervia; quaedam vere quae omnino vim humanae rationis excedunt — Duplici igitur veritate divinorum intelligibilium existente, una ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera quae omne ingenium humanae rationis excedit, utraque convenienter divinitus homini credenda proponitur. — Investigationi rationis humanae plerumque falsitas admiscetur propter debilitatem intellectus nostri in judicando et phantasmatum permixtione..... Salubriter ergo divina providit clementia, ut ea etiam quae ratio investigare potest, fide tenenda praeciperet; ut sic omnes de facili possent divinae cognitionis participes esse, et absque dubitatione et errore ». S. THOMAE *Summa contra Gentiles,* lib. I, cap. XIV.

vera parola divina dalla menzognera e umana, senza il criterio della ragione? L'autorità debba esser riconosciuta dalla ragione col criterio naturale: indi quando è accettata come vera e divina, comincia la fede, che ha materia sovrintelligibile e mistero; e la parola in questo caso è segno e testimonio nel tempo stesso della superiore rivelazione (1).

Questo basti, o giovani, intorno al *vero*, al *falso*, e al certo, delle nostre cognizioni: nè vi dispiacerà che raccogliendo i fili del nostro discorrere, siano fermati i seguenti canoni.

1.

Il vero è da sè, e obbiettivo, non è posto da noi, non fatto, ma ricevuto nell' apprendere l' obbietto che rispetto a noi si dice *vero*. Quando il vero si piglia come dentro di noi, è l' *adequamento della cosa e dell' intelletto;* adequamento logico non ontologico, siccome s' insegna dalla filosofia germanica; la quale per l' identità che pone tra il conoscere e l'essere ontologicamente, o si dà all'idealismo o al panteismo.

2.

Il *falso* è mancanza del reale di che si discorre o che si dovrebbe tenere dall' intelletto, e surrogazione di un altro termine della mente a quello che manchi: la ragione del falso è nella limitazione del soggetto conoscente, e può avvenire senza volontà nostra; essendo che quando avviene a bello studio o per volontà, il dar per vero il falso ad altri è finzione da noi conosciuta, e noi sappiamo che a cosiffatta finzione non risponde il reale, e quindi

(1) « Quod scimus, debemus rationi; quod credimus auctoritati » S. August. cit. nel c. XX. Part. IV. della *Logica o Arte di pensare* di Portoreale.

che non c'è il vero, ma l'apparenza che vogliamo che altri riceva per vero realmente, e nulla più.

3.

Il *certo* è il vero affermato nella sua evidenza, o in virtù di altro principio che abbia per noi questa evidenza, e ne informi la verità sottordinata. Per siffatta ragione il certo esclude il sospetto del contrario; e la certezza può distinguersi in *metafisica*, quando è pel principio di contraddizione o d'identità; in *fisica*, quando si ha in forza della legge di causalità, che è addentro alle cose di natura; e in *morale*, quando è tutta dall'autorità, e non o per la contraddizione metafisica, o per l'ordine di natura tale qual esso è di fatto. Onde si tengono come principii e regole di certezza la legge della identità, della contraddizione, del mezzo escluso fra i contradittorii, della causalità, della convenienza, della analogia; benchè queste due ultime non servono alla certezza apodittica, ma solamente alla morale.

4.

L'autorità è argomento e ajuto alla certezza, ma non il principio o il criterio esclusivo di essa. Il negare alla ragione la facoltà di giungere per sè al certo, è gettar l'uomo nello scetticismo; quantunque si voglia tenerlo forte in una fede naturale, istintiva, che non può reggere alle prove, o a fondamento di scienza.

5.

Le verità sono di due ordini: alcune di capacità della ragione e si dicono naturali e intelligibili; altre superiori alla nostra intelligenza, e son dette soprannaturali o sovrintelligibili. Per le prime la ragione ha certezza da sè stessa; per le seconde è fatta certa dall'autorità: le prime posson cercarsi o trovarsi; le seconde si ricevono per tra-

dizione e magistero sovrannaturale e autorevole, nè il lavoro della ragione può nulla nel loro intrinseco; essendo che sono dommi, e non teoremi.

6.

Il criterio di Cartesio nella *chiara e distinta percezione*, mette per criterio di certezza la sola evidenza, ed esclude ogni altro argomento o criterio che può molto aiutare la nostra ragione, e di che anzi fa uopo servirsi per le diverse attinenze delle nostre cognizioni. Il criterio de' Tradizionalisti, confonde l'ordine delle verità razionali con le sovrarazionali, e fa tutto sovrintelligibile, per eccesso di sistema.

7.

La certezza di ragione o degl'intelligibili è posta dalla ragione stessa e dagli stessi intelligibili: la certezza di fede e de' sovrintelligibili è posta dall'autorità e dal mistero stesso che si pone per sè, nè altrimenti giunge a noi se non per la parola esteriore e un' azione interiore sovrannaturale, che danno il segno e l' obbietto da credere nel tempo medesimo.

8.

La ragione pertanto che ha facoltà di conoscere il vero e di potere esser certa, si fa capace di fede; e la fede nella sua esteriorità si rende accessibile alla ragione; accordandosi così il razionalismo e il sovrarazionalismo, per l' accordo che c' è interiore e dialettico tra il vero razionale e il sovrarazionale, l'evidenza e il mistero.

LEZIONE XIII.

DEGLI ERRORI, E DELLO SCETTICISMO.

Che alla logica spetti tra le altre cose il notare le origini, e le cause degli errori, si scorge chiaramente dal fine di essa disciplina, che è la verità. Francesco Bacone chiamava *preparatoria* l'arte di avvisare gli errori che possano nascere nella cognizione; poichè è un come spazzare il terreno degl' ingombri, pria che vi si metta dentro e vi possa camminare la mente con libertà. Le cause dagli errori a noi pare doversi distinguere in subbiettive ed obbiettive, stantechè talune son dentro di noi, altre si trovano di fuori, e le troviamo preparate dinnanzi a noi, quasi a non farci scappare dall'inciamparvi. Delle due maniere poi di conoscere, cioè la intuitiva e la riflessiva, l'errore non può entrare se non in quest'ultima; stantechè ogni errore è un giudizio che si può fare nel ripensare l'obbietto, non qual esso si sia realmente, siccome è côlto dall'intuito, ma diversamente a secondo la mente si dà a considerarlo nel disgiungere o nel comporre l'unità intelligibile o sensibile di esso. Nell'intuito, che è il primo atto della mente posto dall' obbietto stesso, non può cadere errore: è una affermazione spontanea, tutta di ragione obbiettiva; il termine della cognizione non si è distinto dal soggetto conoscente, per riflessione, o replicamento dell'atto del conoscere sopra sè stesso. Da ciò il dire di molti logici che l' errore, come atto della cognizione riflessiva, sia libero; quando non potrebbe essere mai libero se potesse darsi nell'intuito, che è tale qual è l'obbietto; e l'errore non sarà mai un' entità obbiettiva, ma solamente una relazione subbiettiva, la cui prima cagione è nella limitazione della mente umana, la quale non può apprendere la sintesi reale nella sua interezza, ma bisogna sminuzzarla, spesso riguardarla di sbieco, e trovar quindi modo ad una adeguata rappresentazione subbiettiva, in cui tra il pensiero e l'obbietto ci sia equazione. La neces-

sità che portano certi nostri giudizi, non mai subbiettiva, come piacque al Kant ed alla scuola scozzese, vien sempre dall'evidenza intuitiva della verità, la quale fa forza all'intelletto, e però n'esce un giudizio, in cui non ha luogo il nostro arbitrio, bensì la necessità dell'essere, che quando è, è, e non può essere e non essere nello stesso tempo. Ma ciò, o signori, non può avvenire per i giudizi che chiamiamo erronei; conciossiachè, non si dà per essi forza obbiettiva che metta necessità nell'intelletto per l'evidenza del termine sopra cui va l'affermazione o il giudizio: anzi va il fatto tutt'al contrario; il soggetto del giudizio erroneo è posto dal giudicante, l'essere manca, e la riflessione si ferma non sopra un dato intuitivo, ma sopra una semplice veduta subbiettiva, che non ha riscontro nel reale. E però, l'errore va sempre libero, e non sarà mai necessario, come certi giudizii che troviamo nella mente umana; i quali appunto perchè obbiettivi, di natura assoluta, universale, assiomatica, sono tali in ogni tempo e per tutti gli uomini; quando l'errore è individuale, si corregge, non porta mai il riposo dell'intelletto, non apparisce dotato di necessità, conduce tutti i segni di essere di origine subbiettiva, e uscito dal difetto della cognizione riflessa. Ma come ci saranno adunque cagioni obbiettive degli errori? Per rispondere a questa obbiezione che nasce dalla divisione di sopra delle cause degli errori, bisogna dire qualche parola sulla natura delle cause, come gli scolastici le intendevano. Secondo la scolastica le cause si distinguono in *efficiente*, *materiale*, *istrumentale*, *occasionale*, *formale*, e *finale*. *Efficiente* è la causa che pone già l'effetto (*quia efficit*); *materiale* si dice la materia di che la cosa è fatta; *istrumentale* lo strumento o il mezzo per cui si fa; *occasionale* l'occasione a riguardo di cui è fatta qualche cosa; *finale* lo scopo o il termine mentale, onde si muove la operazione; e *formale* la forma che apparisce o è posta nell'effetto. Ora, di queste cause l'efficiente e la finale possono essere nella intelligenza umana; le altre si trovan di fuori, e si dicono pertanto obbiettive. Quindi, stando ben

acconcia la distinzione delle cause degli errori in subbiettive ed obbiettive; riesce pur bene lo scorgere che non danno l'errore la cagione materiale, istrumentale, o formale prese solamente come cagioni obbiettive; ma sì l'errore nasce dall'uso o dal modo come piglia queste cagioni la mente nostra, mettendo delle relazioni che non ci sieno in realtà, o rimuovendo quelle che ci fossero, con discapito dell'equazione tra il pensiero e l'essere, l'ordine delle cognizioni e quello delle realità. L'errore è un giudizio che non ha obbietto in essere: non può darsi e venire a noi dalla materia, dallo strumento, dalla forma, che, se prese in sè son qualche cosa, pur non saranno mai l'errore, che è negazione del vero, e però nulla; essendo il vero non altro che l'essere rispettivamente all'intelletto. Ma, volendo entrare in più peculiari ragioni degli errori, non crediamo disutile il notare altre cause che sarebbero come le origini di fatto degli errori; origini che ci si mostrano ora da parte del soggetto, ora di fuori del soggetto, sì che sarebbero miste, *razionali* ed *empiriche*, *a priori* ed *a posteriori*. Francesco Bacone fece un lungo catalogo delle origini di fatto degli errori, acciò procedendo quasi collo stesso dubbio metodico di Cartesio, si potesse *espurgare ed espiare per così dire la mente* (1); non negando intanto la capacità dell'intelletto e del senso, come gli scettici di professione, i quali non possono così *venire a capo di alcuna ricerca*. L'educazione, i pregiudizi, l'autorità, l'antichità, i libri, concorrono ad esser cagioni di certi errori che per esse ci vengono dal di fuori: ma principal cagione sono gli *affetti* o meglio le *passioni* che aombrano l'intelletto, essendo l'uomo *portato a credere ciò che vorrebbe vero*; sì che « abborre, come dice esso Bacone, le cose [illegible]ili per la impazienza di ricercare; le moderate per[illegible]lentano la speranza; i secreti della natura per fug[illegible] superstizione; il lume della sperienza per arro[illegible]sto, quasi non declini la mente a cose vili e

[illegible]gano, p. II, l. I, a f. 66, 67, 69.

« caduche; i paradossi, perchè teme la opinione del vol-
« go. Insomma l'affetto tinge e colora l'intelletto in mol-
« tissime forme, senza che alle volte se ne avveda. »
Nè l'intelletto è meno spinto all'errore dalla materialità,
incompetenza ed illusione de' sensi, avvertite dallo stesso
Bacone: e per le quali condizioni del senso, la mente ri-
ferisce le qualità del sensibile all'intelligibile, giudica alla
stregua de' sensi di ciò che appartiene alla ragione, e
scambia le apparenze con la realtà, insofferente di esami,
e di fatica. Il Mallebranche infatti a questa insofferenza,
per cui la volontà allarga e restringe più che non è la co-
gnizione intellettiva, attribuisce specialmente gli errori (1),
che per lui vengono da abuso della volontà. Onde, nota
appunto che certe facoltà nostre posson dirsi cause degli
errori; ma cause *occasionali*, non necessarie; come quelle
che, mettendoci dinanzi qualche cosa, ci danno argo-
mento di giudizi o affermazioni, che per insofferenza po-
trebbon riuscire erronee, non conformi alla verità obbiet-
tiva. E queste cause occasionali di errore sono: i *sensi*, la
fantasia, l'*intendimento puro*, essendo che l'anima per que-
ste tre vie appercepisce le cose; e di più le *inclinazioni*
e le *passioni*, che governano l'animo, conducendolo secon-
do lor talento, non secondo la realtà delle cose, e la co-
gnizion naturale che se ne abbia. Le quali tutte cause e
origini perpetue degli errori intellettuali, pel Mamiani si
stringono entro alle rubriche, che così numera: « La pri-
« ma è dell'*uso dei segni*: la seconda della *memoria fallace*:
« la terza della *bramosia di sapere*: la quarta delle *abitudi-
« ni*: la quinta della *limitata comprensione*: la sesta delle *ten-
« denze e passioni*: la settima dell'*imitazione*: l'ottava della
« *infermità degli organi*. » Le quali otto classi, segue il Ma-
miani medesimo, potrebbero anche riunirsi sotto quattro
distinzioni principalissime, cioè: « La prima sarebbe di
« quegli errori, cui porge occasione la forma stessa spe-
« ciale de' nostri mezzi conoscitivi; la seconda, di quelli

(1) V. *Nuovo Organo*, p. II, L. I, a. I, 49.

« cui porge motivo la limitazione delle facoltà; la terza, « di quelli che hanno sede nelle tendenze istintive e af- « fettuose; la quarta di quelli che vengono provocati dallo « stato *anormale* di esse tendenze e degli organi fisici (1). » Nelle quali distinzioni più che alle cause obbiettive, il Mamiani ha voluto attendere alle subbiettive; le quali invero non son mai sole a partorire l'errore, quantunque l'errore non venga che dal soggetto; e ad esso servono le cause obbiettive. E per siffatta efficacia delle cause subbiettive sulle obbiettive, ci troviamo bene in accordio eziandio con la dottrina del Rosmini, che l'errore appartenga alla cognizione riflessiva, e venga dal di dentro del soggetto; stantechè « l'errore consiste sempre in una sintesi mal fatta »; e non è nella natura dell'obbietto, percepita dalla cognizione *diretta* o *prima* in modo istintivo e naturale, e però senza errore, perchè la natura non erra (2). Pertanto, secondo il Rosmini, l'errore non può trovarsi che nella riflessione; e però, come noi abbiamo detto, viene dal soggetto, e le cagioni che diciam obbiettive non sono che occasionali, quasi tali fosser fatte per relazione con l' intelletto che porta il giudizio già erroneo. Nella *Logica* il Rosmini nota le cause degli assensi erronei, le quali distingue in *dispositive*, che sono nella imperfezione della riflessione; in *efficienti* che giacciono nella volontà; e in *eccitanti* che stanno *nelle circostanze e negli avvenimenti esterni che influiscono sulla volontà* (3); nè queste distinzioni si oppongono alla nostra di cause subbiettive e cause obbiettive, bensì la confermano.

Il Conti pone ragionevolmente una causa frequente di errori nel difetto di concatenazione nel ragionamento, nel che si può mancare o per *leggerezza* o per *preoccupazione*. Per la *leggerezza*, dice, che apparisce manifesta in un discorso spezzato, e significa una mente distratta, è impos-

(1) v. *Rinnovam. della Filos. ant. Ital.* p. I, cap. X, § IV.
(2) v. Rosmini, *Nuovo saggio,* sez. VI p. IV, art. 3, 6.
(3) v. *Logica,* lib. I, cap. IV, art. 5.

sibile che l'errore non s' insinui fra tanti giudizii dislegati; e per la *preoccupazione*, si fugge da un meditare ordinato, e da un ragionamento filato, per principii e per illazioni, sì che non si guarda più quel che sta di mezzo tra un pensiero e l'altro, e si crede di saper tutto, quando si è lasciato molto (1).

Ora, poste tutte queste cause degli errori in che spesso cade la mente umana; e notando che nessuna porta la necessità dell'errore; resta che l'errore sia un giudizio libero, come è libera la cognizione riflessiva cui appartiene l'assenso erroneo; nè abbia cause che naturalmente lo producano, come se fosse naturale effetto di esso. L'uso delle facoltà e delle condizioni obbiettive, senza fretta, o pregiudizio, o scambio di una con un'altra, o mutazione di officio, quale sarebbe l'usare de' sensi per giudicare delle idee, o pigliar l' intelletto a fare l'opera de' sensi; sono il principale rimedio contro l'errore, che può essere eziandio scansato aggiungendo a questo rimedio il sussidio del consenso generale degli uomini, dell'autorità de' dotti o di uomini che sappiano della materia, replicati esami dell'argomento, del dato obbiettivo, o della cosa qualsiasi; e in fine l' uso de' metodi naturali e semplicissimi, che ripetano nella cognizione tale quale sia la realtà. La metodica è una disciplina importantissima della logica; poichè presa una via non si può riuscire che al termine onde questa mette: ogni sviamento che potrebbe farsi non sarebbe logico, ma opposto al sano discorrere della mente, la quale, anche sviata, trova pur una logica dell'errore. Pertanto, l'errore ricorre sotto apparenza di vero, essendochè non potrebbe darsi l'errore come errore, standò così come il nulla pel nulla; e quindi tutta la cura ad evitarlo comprendesi in questi due avvertimenti del senso comune: *non ti lasciar prendere all'apparenza*, chè *la natura non inganna*.

Il Mallebranche raccoglieva tutta l'arte metodica in que-

(1) V. *Il vero nell'ordine* v. I, p. 408-410 ed. cit.

sta formola o principio: « non si dee mai consentire interamente che a quelle proposizioni che sieno così vere evidentemente, da non potere rifiutarle senza soffrirne noi disgusto e rimprovero da parte della ragione, cioè senza che si vegga chiaramente che sarebbe un abuso della libertà il non aderire ad esse (1). » Il qual canone era stato posto innanzi dal Descartes in quel precetto, che pose a sè stesso di *non ricever mai per vera cosa alcuna che non si conoscesse evidentemente esser tale*; sì che non vi fosse occasione di dubbio (1). Ma, siffatto principio che ristringe il criterio dalla certezza nella sola evidenza, ha molti difetti per sua parte, come vedremo discorrendo de' criteri; e bisogna riceverlo con molta circospezione e prudenza. Non possiamo nondimeno non riferire qui le quattro regole metodiche notate da Cartesio, per isfuggire l'errore e cogliere la verità, cioè: 1° non ricevere per vero se non quello che si conosca evidentemente tale; cioè evitare con molta cura la precipitazione e la prevenzione, e non comprendere ne' nostri giudizii niente più di quello che per la sua chiarezza e distinzione non potrebbe affatto cadere in dubbio; 2° dividere la questione in tante parti, quante sarebbero richieste a meglio risolverla; 3° ordinare i pensieri sì che cominciando dal più semplice e dal più facile si salisse per gradi al più composto, non dimenticando i collegamenti che ci sono anche fra quelli che non si vedono legati immediatamente; 4° fare sempre delle enumerazioni così compiute, e delle rassegne così generali, che ci assicurassero non essersi cosa alcuna trascurata (2).

Dalla possibilità e dal fatto poi dell' errore si è tratto argomento pel sofisma detto di *accidente*, di star sempre in sospensione di giudizio, nulla affermare o negare, di tutto dubitare, e questo anzi essere lo stato naturale di no-

(1) V. *Recherche de la Verité*, liv. premier e liv. sex. ch. premier p. 522-23.

(2) V. *Discours de la Method.* deux. part. p. 14, Paris 1857.

(3) V. *Discours de la Methode*, cit. 1. cit. p. 14-15.

stra mente, per certuni creduta di non aver facoltà di raggiungere il vero, o se pur ne ha facoltà, non essere mai giunta a raggiungerlo. Gl'insegnatori di questa dottrina si chiamano *Scettici*, dal *dubitare*, *stare in sospeso*; e indi si distinguono in *Accademici*, se negano la possibilità di un criterio della verità delle cose e vogliono l'incapacità della ragione umana; in *Pirronici*, se non negano la facoltà di conoscere, ma per la incomprensibilità delle cose non ammettono che questa facoltà venga all'atto della conoscenza o dell'apprensione della verità; sì che è naturale doversi stare in sospensione di giudizio per la opposizione de' contrari, i quali rispetto a noi hanno tutti lo stesso valore. Arcesila capo de' nuovi Accademici (1) insegnava il dubbio o la negazione della certezza nella cognizione; Pirrone pel meglio l'*apatia*, o la *impassibilità* che è l'affezione appunto che in noi nasce nell' *indifferenza*, presa abitualmente (2). Ma lo scetticismo non è tal cosa, o giovani, da

(1) Questi Accademici non sono nè gli antichi che ascoltarono Platone, nè gli ultimi che si conoscono sotto nome di *neoplatonici alessandrini*: la scuola d' Arcesila scettica e disperante nacque dal combattere il dommatismo degli Epicurei e degli Stoici, e andò a fermarsi nella sentenza: *nè ciò, nè ciò; nè più l'uno che l' altro*, di Sesto Empirico. Sono adunque gli Accademici *di mezzo*, nè gli *antichi*, nè i *nuovi*, ed hanno per fondamento insieme coi pirronici in sensismo. V. Cousin, *Hist. gener. de la Philosoph.* VIII leç. pagina 234 e seg. Paris 1831. Arcesila nasceva nel 318 o 316 av. C. Pirrone fioriva nel 340.

(2) Diogene Laerzio riferisce che per Pirrone nessun giudizio poteva portarsi delle cose, nè alcuna cosa potevasi comprendere; nè esserci verità o falsità, turpe o onesto; giusto o ingiusto nelle cose; « neque enim esse quicquam istud potius quam illud. » E la vita di Pirrone ci fa sapere il Laerzio fu consentanea alla sua dottrina della indifferenza; sì che « quum aliquando Anaxarchus in scrobem incidisset, ille pertransiit, nihil ei opem ferens. » Nota poi che gli scettici nè affermavano, nè negavano, nè avevano altro criterio che l'*apparenza*: « est autem criterium secundum scepticos quod apparet, sicuti et Enesidemus ait: qua in sententia et Epicurus fuit »: della quale apparenza non si aveva poi criterio, e però nè manco certezza. V. *De Vitis philosoph.* L. IX. p. 581, Amst. 1692.

prendersi sul serio; perchè esso è in contraddizione con sè stesso: ed è per forza dommatico. Lo scetticismo si significava dagli antichi nella nota sentenza: *solo io so di non saper nulla*. Ora, non è un dommatismo il saper qualche cosa, anche fosse questo *solo* di *non saper nulla?* Quando allo scettico si sente dire *io dubito*, già egli ha contraddetto al suo principio; conciossiachè nell'*io dubito* c'è una affermazione; e non una sospensione di giudizio; c'è significata la certezza, non l'incertezza di ciò che si dice, e non c'è punto l'*acatalepsia* nè l'*apatia*, ma un atto positivo di cognizione, di cui l'attività della mente pone una sua affermazione. Se poi lo scettico vorrà dire che *dubita* del suo dubbio, allora ripudia per altro verso il suo scetticismo; stantechè se dubita di dubitare di dubitare, e così all'infinito, dalle opposte negazioni esce l'affermazione dommatica opposta al dubbio, e poichè anch'egli lo scettico dubita del suo dubbio, non può più spacciare il suo sistema come il vero, ma dovrà dire che e dommatismo e scetticismo siano tutti e due da non doversi credere: il che è un'altra affermazione dommatica, dalla quale non c'è scettico che potrebbe infine uscire. Che cosa è adunque lo scetticismo, o signori? È un ludibrio di certe menti, che meritano meglio pietà che seria confutazione (1).

(1) Nel L. I. c. 4 delle *Hypot. Pyrrhon.* abbiamo da Sesto Empirico che: « Est autem Sceptica *dinamis*, idest *vis et facultas*, quae ea quae sunt phenomena, idest, *sub sensum cadunt*, iis quae sunt *nooumena*, idest *quae mente et intellectu percipiuntur*, opponit: idque quolibet modo. A qua quidem devenimus, propter paria in oppositis rebus ac orationibus momenta, primum quidem ad *epochen*, idest *assensus retentionem*: deinde vero ad *ataraxian*, idest, *vacuitatem a perturbatione*... *epoche* autem est status mentis per quem neque ponimus quicquam, neque tollimus. *ataraxia* vero, est vacuitas perturbationis in animo et tranquillitas. » E nel c. 6. si legge: « Principium autem Scepticae, id quidem quod ex causa est, dicimus esse spem assequendae vacuitatis à perturbatione... Principium autem id Scepticae quo ea nititur, est praecipue hoc, omni orationi orationem aequalis ponderis et momenti adversari. Ex hoc enim

Intanto, lo scetticismo che non potrà mai essere un sistema, si trova qualche volta usato come metodo, e a tempo; e Cartesio ne diè insegnamento e pratica nel famoso discorso sul Metodo, e nelle Meditazioni. Ma Cartesio medesimo avvertiva, non esser questo di dubitare o dimenticarsi di tutto ciò che si ha saputo per lo innanzi, un esempio da potersi da chiunque seguire (1); esser cosa di molta circospezione, e non averlo usato, se non perchè le verità indi insegnate apparissero ben ferme e sicure e salve dai dubbi dello stesso scetticismo. Fu pertanto, che si chiuse nella sola affermazione *io penso*, donde tirò *dunque sono*, come nulla di più certo, nè di più evidente, e innegabile eziandio allo scettico; rimuovendo dapprima ogni altra affermazione o cognizione che avesse, acciò partendo dall'*io penso*, fosse ritornato a riprenderle per lavoro della mente che avesse riconosciuto le vere e indubitabili, e avesse lasciato le false e dubbiose (2). Cartesio si pose per metodo a negar tutto come uno scettico: ma volendo pensare, ei dice, che tutto fosse falso, trovai che necessariamente io che pensava fossi qualcosa: m'avvidi che questa verità *io penso*, *dunque io sono*, era sì ferma e sicura da non poterla scuotere qualunque siasi strana supposizione degli scettici; e però giudicai che senza scrupolo potessi porla a primo principio della filosofia che cercava (3). Il fatto adunque del pensiero porta l' intrinseca confutazione dello scetticismo, ed è stato sempre argomento ripe-

videmur eo delabi, ut dogmata nulla statuamus. » p. 406, 407. Paris. 1569. Crede poi Sesto che il pirroniano o lo scettico non ponga alcuna affermazione quando si tratti di fenomeni, come dicendo « quum calefit, aut frigefit, Puto me calefieri, aut frigefieri: » e ritiene che nemmeno sia una affermazione (*dogma*) con certezza, il *nihil definio* (c. 7). Cio prova che anche Sesto si avvedeva della contraddizione dello scettico.

(1) V. *Discours de la Methode*, p. 12, Paris 1857.

(2) V. *Éclaircissements sur la prem. Mèditation etc.* II. V. *Rèponse aux trois. object.—rèp. aux cinquiem. object.* ed. cit. p. 170-171.

(3) V. *Discours de la Mèthod.*, quatr. part. p. 23-24.

tuto sin da S. Agostino, ch'ebbe a sostenere una lunga confutazione degli Accademici, a Cartesio e al nostro Vico, con la disfatta degli scettici più di bizzarria, che di coscienza. Il Vico anzi trova quasi a parola l'entimema cartesiano in una commedia di Plauto, nella quale un tal Sosia vede la sua stessa figura in altro personaggio (ch'era Mercurio così trasformato), e *vi riconosco*, dice, *la mia forma; è troppo simile a me; è tutto me:* ma stando a questo che *io penso*, in verità son certo ch'*io sono* (1). Onde, lo stesso *dubbio* che è pensare, basterebbe almeno a far certo lo scettico di *pensare*, e però di *esistere*; il che è negazione d'ogni scetticismo, che non potrebbe dare nè la menoma affermazione, nè la menoma certezza.

L'errore e lo scetticismo non sono adunque, o giovani, naturali: e se il primo è possibile per la limitazione della nostra mente, ma non punto necessario il secondo è capriccioso, e preso in sul serio sarebbe una malattia morale, e nulla più.

Eccoci pertanto come poste da sè le seguenti conclusioni:

1.

L'errore può entrare nella cognizione riflessa; e però per sua natura non è necessario, ma libero: un giudizio necessario potrebbe darsi o nel caso de' giudizi istintivi, *a priori*, o quando la materia del giudizio sia d'evidenza intuitiva, cioè ci sia equazione tra il soggetto e l'attributo. Il chè non sarà mai nell'errore.

2.

L'errore è tale perchè manca l'equazione tra l'obbietto e l'intelletto, la quale equazione si dice *verità*; e quest'equazione manca necessariamente, perchè nell'errore manca

(1) «Sed cum *cogito*, equidem *certo sum*, ac semper fui.» V. *Dell'Ant. Sap. degl'Ital.* c. I, § II, III.

l'essere, o c'è un termine, che è scambiato con altro che non c'è e ci dovrebb'essere; d'onde l'errore, che è il contrario del vero, quasi vagamento (*error*) della mente per luoghi che non sono quelli o cercati o proprii.

3.

Le cause degli errori sono subbiettive ed obbiettive, razionali ed empiriche o di fatto; e sì le une come le altre sono occasionali, e non efficienti. Ove si fa retto uso di nostre facoltà, e si usano le buone arti metodiche, l'errore va scanzato, e ci troviamo quanto più nella verità.

4.

Dalla possibilità e dal fatto dell' errore a torto si vuol trarre come natura della mente nostra l'incertezza, sì che lo scetticismo sarebbe principio e termine di nostre cognizioni. Lo scetticismo è una contraddizione, perchè nega sè stesso o si manifesta in dommatismo, mentre combatte questo sistema che afferma saper noi qualche cosa, ed esserne certi. Lo scettico che sa di esser scettico, e professa scetticismo, non è più scettico, ma dommatico.

5.

La natura è più forte de' capricci della ragione sviata: nè l'errore, nè lo scetticismo, ma la verità e l'affermazione sua naturale e per discorso, sono il fine e il proprio indirizzo della mente umana.

LEZIONE XII.

Dei Criteri

La scienza vuol darsi ragione della certezza naturale che si trova nelle nostre cognizioni, affinchè queste abbiano il valore di cognizioni scientifiche; e cerca certe norme o giudicatori, che tanto vuol dire *criterii*, detti da Cicerone *segni del vero*, alla stregua de' quali essa scienza piglia certezza, e sfugge l'inganno, o almeno rassoda, per ragione che vi ha trovato, la certezza data da natura, e che ogni uomo sa di possedere in certe cognizioni, senza che conosca filosofia e logica, ma solamente per affermazione posta spontaneamente o confermata da sole ragioni naturali, che si dicono buon senso, naturale criterio, buon uso di ragione, e simili. Onde la regola per la quale si discerna il vero dal faso, si dice il *criterio della verità*, come quella per la quale si raggiunge la certezza è detta *criterio della certezza*. Nè questi *criterii* (o giudicatori) potrebbe la scienza trovarli, o giovani carissimi, se non fossero prima dati da natura: inutilmente ci affaticheremmo a condannare lo scetticismo, ove la natura più valevole della scienza, nol respingesse per prima, e non ponesse tutto il contrario come stato proprio di nostra mente, cioè l'affermazione, anzichè il dubbio e la negazione. Le scuole filosofiche porgono per lo più a criterio di certezza o di verità del nostro conoscere o dell'essere delle cose, qualche principio che non può esser noto esplicitamente a tutti perchè di natura scientifico; ed abbisogna per esser preso o conosciuto come tale, l'abito della speculazione, ovvero l'ammaestramento della scienza. Sarebbe di questa fatta sia il principio di contraddizione, sia quello di ragione sufficiente, secondo i Wolfiani; ovvero i due principi d'intentità e di causalità com'oggi si dicono, i quali così non si conoscono se non che da chi abbia appreso la scienza logica. Ma, mancherà pertanto di criteri chi

non è stato in scuola; nè avrà pensato mai di servirsi di qualche norma o guida perchè non errasse nel giudicare di una cosa, quel tale popolano o volgare, in cui pur si ha certezza di cognizione, e certezza non cieca, ma eziandio ragionevole? Noi nol crediamo: e sappiamo anzi che molti non intendono che cosa si voglia dire con questo principio di contraddizione, di ragione sufficiente, d'identità o di causalità; e pur sanno come assicurarsi delle loro cognizioni; come giungere a tale stato da dire: non v'ha dubbio su quanto io conosco; trovo che non son caduto in errore, ma sono nella verità della cosa. Allo scienziato la ragione della certezza può risolversi bene in un principio scientifico: ma all'uopo volgare il criterio è un fatto naturale; e la natura stessa lo ammaestra a farne uso già prima dei postulati della scienza. Il principio di identità è significato in questo: *ciò che è è;* e quello di contraddizione, che vale lo stesso, in quest'altra sentenza: *la stessa cosa non può essere e non essere nello stesso tempo.* Or come dà questo criterio la natura medesima innanzi della scienza? Spontaneamente noi tutti l'abbiamo nella nostra identità personale; riflessivamente nel vedere che mentre c'è in noi uno stato di essere, non ce n'è un altro; e mentre sentiamo una passione, non confondiamo noi che siamo così affetti per azione di cosa che non siam noi, con essa cosa, la cui azione ci affeziona di quel modo o di un altro: la mente afferma naturalmente l'essere che è, è; e una cosa o un essere che è di un modo, non *essere e non essere* di quel modo nel tempo istesso. Quando adunque dobbiamo affermare o negare, con ritorno di affermazione o di negazione, la certezza o la verità di una cosa, già innanzi spontaneamente affermata o negata, ci fermiamo sulla sua natura; e non trovando contraddizione tra essa natura e ciò che col giudizio nostro ad essa riferiamo; nè contraddizione tra essa cosa come oggetto e la nostra facoltà conoscente come soggetto, perchè è tal cosa cui conviene quel dato attributo per natura, siccome noi la conosciamo; allora siamo già certi che la cosa è tale quale noi l'abbiamo affermata; nè il contrario può

darsi, finchè la natura dell'obbietto non sia altra, nè altra la nostra facoltà conoscente. La cosa allora va affermata per sè stessa, sia per affermazione immediata, sia per affermazione mediata, ovvero in virtù dell'evidenza obbiettiva, la quale è come forza esteriore o luce che irraggia la mente, sì che sente forza di dover di quel modo e non altrimente affermare; stantechè è compresa in maniera della verità dell'obbietto, che la negazione si rende impossibile per pienezza di luce, che non lascia punto oscuro di ombra. Così ad esempio, se ci domandiamo a noi stessi; siamo certi che noi per vero esistiamo? prima che la domanda sia finita già è data la risposta inclusa nella stessa domanda; e se rivolgendoci ad un fanciullo o a un popolano, loro domandassimo; sei certo che tu esisti? non ci verrebbe altra risposta che, o che tu burli? e vuoi sapere se io sia certo di esistere, quando so che cammino, parlo, mangio, dormo, e son *io*, non *tu*, che mi chiamo *Paolo*, e dico a me *io*, e parlando a te dico *tu?* In queste affermazioni c'è il principio d'identità come lo chiama la logica; ed è vero criterio dell'essere o non essere di una cosa; sia che si conosca come principio dal filosofo, sia che si tenga nell'ordine naturale di fatto dal fanciullo o dall'idiota.

Ma sarebbe adunque questo principio d'idendità o di contraddizione, con che si esprime la evidenza, solo il criterto che dà la natura, e la scienza deve tenere e insegnare? Qui sorgono le quistioni dei logici intorno se sia un solo o più i criteri; e se più, quali siano o non siano; qual abbia più o meno valore; qual sia primitivo, quale secondario. Avendo pigliato a maestra la natura, tenghiamole ancora un pochino dietro, o giovani, e vediamo pur noi che è da pensare sopra questo fatto dell'unità o pluralità de' criteri. Chi vuole il solo criterio del principio di contraddizione poggia le sue ragioni sul dire che niente c'è da dubitare dove ci sia evidenza; quando mancata questa è già mancata la certezza: onde, l'evidenza sotto i principii di identità o di contraddizione, è appunto l'unico criterio di certezza. Ma donde viene l'evidenza? Qui na-

scono altre divisioni: chi dice che la ragione è tutto, pone il detto criterio nell' *idea chiara della cosa;* chi crede i sensi sola via delle nostre conoscenze, riguarda come solo criterio la *sensazione;* chi più de' sensi crede alla coscienza o al sentimento, dice essere criterio di certezza la *coscienza* o il *sentimento;* chi non vuol credere nè alla ragione, nè ai sensi, nè all' individuo, ma a tutto intiero il giudizio della specie umana, dice essere criterio il *consenso universale* degli uomini o *l' autorità del genere umano;* chi infine trova e nell' individuo e in tutto il genere umano debolezza di mente ed errore, non vuol sapere d' altro criterio di certezza oltre l' *autorità divina* che parla all' uomo nella *rivelazione positiva.* Così variamente si piglia questa fonte d' evidenza, e però la natura di questo unico criterio, che ora è nell' *idea chiara* della cosa, secondo i Cartesiani; ora ne' *sensi* secondo la scuola condillachiana; ora nella *coscienza* o nel *sentimento* giusta la scuola ecclettica e lo Smith; ora nel *consenso universale* secondo il Lamennais; ora nella *rivelazione* al dire della scuola tradizionalista e teologica. Ma, c' è sempre, o signori, l' *idea chiara* della *cosa?* Io non credo che sì: e di questo modo noi non avremmo sempre con noi il criterio della certezza, e secondo Cartesio dovremmo respingere e non tener per vero quel che non chia chiaramente e distintamente da noi conosciuto; tanto che il difetto d' idea chiara nella cosa sarebbe un mancar di verità in essa cosa. Nè per altro verso i *sensi* poi bastano a far da criterio in tutto che noi abbiam virtù di conoscere C' è qualcosa, voi direte, che avanza i sensi, la cui cognizione è opera di altra facoltà; onde noi per questo lato mancheremmo eziandio di criterio, ove non si trattasse di sole sensazioni; noi non sapremmo la verità o falsità de' nostri giudizi, pe' quali, non essendo essi sensazioni, mancheremmo già di criterio. E sarebbe poi tutto nelle nostre cognizioni materia di *coscienza* o di *sentimento*, in modo che il senso intimo provveda alla certezza così da non aver bisogno d' altro? Mi direte certamente, o signori: ma che cosa può affermare o negare la coscienza intorno all' esistenza di Babi-

lonia, alla battaglia d'Imera, alla Lega lombarda? Il sentimento potrebbe. sentir affezione per la battaglia di Legnano, o per la nostra di Falconara; ma qual'affezione pel toro di Falaride, per l'incendio di Roma fatto da Nerone, per la distruzione di Milano comandata dal Barbarossa? Sarebbero dunque non vere le storie di queste cose. e solamente vere quelle d'Imera e di Legnano; nè vera nè falsa, ma piuttosto falsa che vera, perchè in nulla ne testimonierebbe la coscienza, l'esistenza di Babilonia. Chiunque s'accorgerà della stranezza di cosiffatte conclusioni tirate dalla dottrina che l'unico criterio sia nella coscienza o nel sentimento. Vien dopo la dottrina del *consenso universale*, posto come unico ed infallibile criterio di certezza, raccogliendo esso l'autorità somma del genere umano, per cui la ragione dell'individuo si salva da una *penosa incertezza e da tenebre disperanti* (1). Ma il consenso universale è un giudizio che fanno comunemente tutti gli uomini, e nel quale tutti comunemente si accordano, sì che non c'è autorità in questo giudizio universale se manca prima nella ragione individuale, da cui è posto per concordanza tra tutti questo comune giudizio, che pertanto si dice *consenso*, quasi si voglia dire giudizio o conforme sentimento di tutti sulla cosa istessa. Se il consenso universale è criterio di certezza, esso può esser tale in quanto la ragione individuale è capace di certezza: ma se si premette che nessuna certezza può cogliere l'individuo, e tutta debba riceverla dalla specie, il difetto essenziale dell'individuo è necessità che sia anche nella specie, e il consenso universale logicamente non potrà darsi come l'unico criterio da cui aver la verità, ed esser tenuti lontani dall'errore. La *rivelazione* infine è autorevole per se stessa ed ha intrinseca la certezza, perchè si pone da sè stessa e suscita in noi un certo abito dell'intelletto che si dice *fede*, stantechè non nell'evidenza, ma nell'autorità della parola rivelante [illegible] *l'argomento delle cose non parventi*, come diceva [illegible]

(1) V. Lamennais, *Essai sur l'Indifference* e prim, t. II.

dietro la sentenza di s. Paolo (1). Ma, la rivelazione è criterio di *certezza* nell'ordine sovrintelligibile e sovrannaturale, e malamente si vuol porre come principio di scienza che ha per materia gl'intelligibili e il naturale. La rivelazione ha confermato molte verità dell'ordine naturale, che s. Tommaso chiama *preamboli* della fede, appunto perchè bastasse l'autorità della rivelazione ai tanti che non possono procacciarsi da sè la scienza, nè mettere tutto il tempo richiesto a vincere tutte le difficoltà che occorrono nella fatica degli studi e di essa scienza; e di più, acciò i tali che si danno alla investigazione potendo per la natural debolezza della mente essere tratti in errore, abbiano per l'autorità della rivelazione confermata la verità senza dubbio ed errore (2). Ma, s. Tommaso stesso insegna, che non è opera della rivelazione il dare i principii razionali delle scienze, dei quali solamente giudica, condannando come falso ciò che vi si trova *repugnante* alla verità ch'essa insegna: nè la rivelazione rigetta l'opera della ragione, non a provar la materia della fede che sarebbe contraddizione, ma a manifestare o meglio dichiarare certe cose che s'insegnano nella divina dottrina (3). La rivelazione insomma porta articoli di fede; la scienza deduzioni e induzioni, teoremi e dimostrazioni, sillogismi e trattazioni. Il più forte argomento poi che la rivelazione non

(1) « *Est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium.* » AD HEBRAEOS, c. XI, 1.

(2) V. *Summa contra gent.* L. 1, cap. IV. *Summa tot. Theol.* q. 1, art. 1,

(3) « Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana, non quidem ad probandam fidem (quia per hoc tolleretur meritum fidei), sed ad manifestandum aliqua alia quae traduntur in hac doctrina. Cum igitur gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei..... Et inde est quod etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt, sicut Paulus, Act. 17 28. inducit verbum Arati dicens: *Sicut et quidam poetarum vestrorum dixerunt: Genus Dei sumus* ». *Summ. tot. Theolog.* Q. 1. art. VIII.

si può pigliare ad unico criterio di certezza è questo, dallo stesso s. Tommaso posto in principio della sua *Somma contra i Gentili*, cioè che non tutti gli uomini convegono in una superiore rivelazione, o nella sua autenticità e verità: pe' Giudei per e. diceva il santo Dottore, non vale che il Vecchio Testamento; per gli eretici non si può portare tutto il Nuovo; per gl'increduli poi nè l'uno nè l'altro. Resta adunque di ricorrere alla ragion naturale, cui tutti siamo costretti di assentire, e così investigando per essa certe verità, trovar l'accordio con la verità della fede cristiana (1).

Escluso adunque, o signori, che non può darsi unico criterio per le nostre cognizioni, da qualunque parte esso s'invochi, e da qualsiasi fonte che si voglia far uscire la evidenza, stantechè nessuno de' criterii notati per diverse scuole può bastare ai diversi modi del nostro conoscere; che cosa conchiuderemo intorno alla dottrina del criterio, o a questo *segno del vero* come lo chiamava Cicerone? Il criterio, o giovani, vi dico dapprima non può essere solamente *formale*, perchè altrimenti così dovrebb'essere ogni verità: il che avete veduto come sia falso, quando si è parlato del vero, dei falso, e del certo: ma bisogna che sia eziandio *materiale*, cioè che abbia pure sua ragione nell'obbietto. Pertanto, i criteri son tanti quanti sono i modi del nostro conoscere, ed essi ci son dati dalla natura, la quale fa spontaneamente criterio del vero l'*evidenza*, quando la nostra conoscenza è posta dalla immediata intelligibilità dell'obbietto, per cui il vero e l'ente si convertono realmente; piglia a norma la *conscienza* e il *sentimento*, quando il giudizio tocca ciò che passa dentro di noi, o ciò di cui sentiamo affezione, la quale ove non è corrotta è buon *segno del vero*, essendochè la natura non inganna; si serve dei *sensi*, se deve accertarsi di cose sensibili, o delle

(1) *Sum. contra gent.* L. I, cap. I. E vedi sul proposito delle attinenze tra la fede e la ragione, le scienze umane e la rivelazione divina, il c. IV, che è *de fide et ratione*, della *Constit. dogmat. de fide cathol.* nella Sess. III. del Concilio Vaticano.

qualità de' corpi che da noi si sentono per l'impressione e la modificazione che in noi avviene; e finalmente sta al testimonio dell' *autorità* degli altri, se vuol sapere di cosa che non porta evidenza per sè stessa, nè si sente nella coscienza e pe' sensi, o pel sentimento individuale; e si affida tutta alla *rivelazione* che è il testimonio divino, se riguarda materia che avanzi la virtù del nostro conoscere, ed è sovrintelligibile, sì che la sola parola e l'autorità del rivelante è verità e criterio per sè stessa, materia di fede e argomento della credenza. Io ricordo, o giovani, che il Lamennais negli ultimi suoi scritti, quando mutò sistema e credenza, sottomette anche l'autorità della rivelazione al giudizio dell' individuo, sì che non ci sarebbe punto criterio di autorità nè umana nè divina. Ma, se l'autorità umana non si riduce che a testimonianza di maggior possesso di verità, e a maggior garenzia contro l'errore, tutt' altro è per l'autorità divina, la quale si pone per sè stessa ed infallibile; e tal si pone in faccia dell' intelletto umano, non per operazione cogitativa e scientifica di esso intelletto, ma per corrispondenza di elevazione sovrannaturale che avviene nella mente finita verso la verità sovrintelligibile e infinita: fatto che nel linguaggio della teologia cristiana si dice *grazia*, *ispirazione* divina, che è cominciamento e compimento della fede.

Non un solo, adunque o giovani carissimi, ma molti sono i Criteri che ci guidano nelle nostre conoscenze, e fu ben detto a proposito de' criteri in un libro che porta questo titolo de' *Criteri della Filosofia*, e ha reso cara ed amabile la scienza per la dolcezza dell' effetto che lo condisce, che la filosofia si semina e cresce nel buon terreno della natura, e che il filosofo perchè altamente filosofeggi « debba andare d'accordo con la verità, con gli altri uo- « mini e con Dio: con la verità, che gli parla sempre nel « secreto dell' animo; con gli altri uomini, che pur sono « della sua specie e tutti hanno un solo lume di verità « ed un solo destino; e con Dio, ch'è il primo principio

« e l'ultimo fine dell'essere, del conoscere e dell'amare (1). » Quando abbiamo, o signori, la *natura*, il *senso comune*, la *rivelazione* cospiranti in una affermazione, noi possiam dire con tutta certezza possedere la verità della scienza; ed io vi ripeto quel che or sono alquanti anni ebbi a dire, cioè che « *certi e veri anzi verississimi* doversi considerare i *prin*-« *cipii*, i quali sempre appartengono al *senso comune*, che « cospirano esattamente co' *dogmi della rivelazione* (2). »

Fermiamo adunque sopra i Criterii i seguenti canoni:

1.

La natura dà spontaneo e primo criterio della verità delle nostre cognizioni, nella ragione istessa e nell'essere, donde la riflessione tira il principio *ciò che è è*, *ciò che non è non è ; una cosa stessa non può essere e non essere nel tempo medesimo.*

2.

Hanno errato, perchè non si trovano col fatto di natura, que' filosofi che non vogliono che un solo ed unico criterio, posto ora nell'evidenza, ora nella coscienza, ora nei sensi, ora nel sentimento, ora nell' autorità sia del consenso universale, sia della tradizione.

3.

Essendo vari e diversi modi del conoscere, è necessità che sian varii e diversi i criterii della conoscenza. Posto ognuno de' sovracennati come unico e universale, è falso e non porta la natura di criterio, il quale servendo per la verità delle cognizioni, deve esser vero per sè stesso; ma posto

(1) A. Conti, *Evidenza*, *amore e fede*, *o i Criterii della Filosofia*. v. I, p. 74 Fir. 1858.

(2) v. *Sullo stato att. e sui bisogni degli Studii Filosofici in Sicilia*, p. 180. Pal. 1854.

come speciale e ordinato cogli altri, è vero, e risponde all' ufficio di accertarsi della verità del conoscere senza tirarci in inganno, come usato in cosa che gli appartenga.

4.

L' accordio de' criterii dev' essere necessario, perchè è accordio di natura: e quando i criterii naturali si accordano col criterio sovrannaturale che è la rivelazione, noi possiamo dire di essere in pienissima verità. Nell' essere ogni criterio usato secondo sua natura, e nell' procurare quest' accordio, sta l' opera della Logica, e specialmente nell' uso dei Criteri.

LEZIONE XV.

Dell' ultimo termine della Logica.

Siamo ora in sul finire del nostro studio logico, e possiamo, o giovani, fermarci sulle conclusioni della logica già con qualche conoscenza della scienza, e tutt' altro che a principio. Io vi dissi che la logica insegnava *come si svolge il pensiero, quali sieno le relazioni tra l' intendere dell' uomo e la cosa intesa; come trovare la verità o falsità di certi pronunziati; averne certezza, assentirli; come infine si disponga interiormente ed esteriormente la scienza.* E tutto questo si è preso a dimostrare nelle lezioni che han preceduto quest'ultima. Ma, perchè più fermamente resti in noi tutta l'opera, cui è tenuta dietro la mente in questo studio, e perchè si restringa quanto più in certa sentenza il fare ontologico del nostro insegnamento, io credo opportuno mettervi dinnanzi due formole che sono i due termini della logica, dall' un dei quali siamo partiti, e all'altro già arrivati. La prima formola data dal pensiero naturale, comune, non scientifico, è *il vero è l' ente*; la seconda fornita dallo studio logico sul pensiero, sui giudizi, sull'argomentazione, sul vero e falso, certo e dubbio, sul metodo e i

criteri, ora non sarebbe che questa: *l'ente è il vero;* già convertibile con la prima, nè punto diversa o opposta. Lo studio della logica ci ha portato alla ripetizione per scienza, o alla conversione riflessa della prima formola di senso comune o naturale, *il vero è l'ente.* Quando a principio fu proposto il problema logico, vi ricorderete bene, o giovani, che si pose nel *trovare la equazione tra il conoscere intuitivo, naturale, e il riflessivo e lo scientifico; tra le forme subbiettive del pensiero e l'essere reale delle cose:* nè ad altro intende l'arte argomentativa e la critica e la metodica, per le quali nel conoscere scientifico si trova l'intuitivo e naturale, e nel pensiero con tutte le sue distinzioni dialettiche l'essere reale delle cose. Il conoscere scientifico dà che *l'ente è il vero:* ma questo non potrebbe aversi se innanzi nel conoscere naturale non fosse fermato per ispontanea affermazione, che quando noi pensiamo pensiamo qualcosa o l'essere, e però quando diciamo aver nella mente il vero, è appunto perchè pensiamo qualcosa così, com'è; sì che *l'ente è il vero*, giusta la formola che abbiamo usata. Nè crediate o giovani, novissima questa dottrina che il vero si converta con l'ente. S. Tommaso la insegnava nella sua Somma Teologica ben sei secoli addietro. Una cosa è conoscibile, diceva il grande Dottore, in quanto ha dell'essere; e perchè la intelligibilità e l'essere pertanto si convertono, così si convertono eziandio l'ente e il vero. Il quale è e nelle cose e nella mente: nelle cose si converte con l'ente secondo la sostanza; nella mente si converte con l'ente, *come il manifestativo si converte col manifestato.* Che se il falso è ciò che non è, e il vero ciò che è; questo ciò che è, è l'ente; e la conversione del vero coll'ente, e dell'ente, col vero, è di necessità metafisica. Il vero è l'ente intelletto; benchè non sempre nell'intelletto ci sia il vero. Aggiungi poi che il vero così preso, in noi è la conformazione della mente alle cose, le quali pongono l'atto conoscitivo; ma il vero o la verità nelle cose è la conformazione loro all'intelletto divino, in cui avendo il tipo hanno eziandio la ragion dell'essere di un modo o di un altro secondo l'esemplare. Ove l'intendere è lo stesso che l'essere, e

l'essere lo stesso che l'intendere, non solo c'è verità, ma somma verità e prima, perocchè è per sè; nè può questa essere se non nella realtà somma e prima, cioè in Dio (1). Tutte le cose adunque, il cui essere è relativo, hanno verità relativa; Dio solo che è il vero assoluto, è l'Ente vero, o il vero Ente, secondo il linguaggio del Vico. La Logica non ci ha portato direttamente che all'assoluto logico *ciò che è è*, convertibile negativamente con l'altro principio *ciò che non è, non è*; e detti principii d'identità e principio di contraddizione, secondo il linguaggio delle diverse scuole. Ma, quest' assoluto logico, su cui sta tutta l'argomentativa, e posa l'arte critica, ed eziandio la metodica (stantechè senza il principio di contraddizione e d'identità, sarebbe falso e vano tutto il lavoro sillogistico che è *la forma logica e artificiale del raziocinio naturale*, e i criteri non avrebber valore, e il metodo sarebbe senza fondamento, mancandogli la fermezza del principio), è necessità si converta infine logicamente con l'assoluto reale, sì che sia l'assoluto stesso reale appreso primitivamente e indi ripetuto, per illuminazione naturale che riceve la mente nostra, dalla riflessione e dall' opera interiore dell' intelletto ne' così detti principi della ragione e verità prime, la cui necessità ed assolutezza piove in esse dall'Ente stesso necessario ed assoluto, che è la Verità delle verità, la quale illustra ogni intelletto che viene in questo mondo. E poichè *il vero è ciò che è*, il *primo vero è il primo Ente*, sì perchè il vero è manifestativo e dichiarativo dell' essere, e sì perchè, a detta di Aristotile, l'ordine di alcuna cosa nell'essere e nella verità, è il medesimo; e « ove si trova il massimamente ente, trovasi il massimamente vero; e così la ragione del vero segue la ragione dell' ente » (2). Ove l'assoluto logico non si fondamentasse sull'ontologico, l'assoluto che è nella natura dei principii, sarebbe posto dalla nostra mente; con la solenne contraddizione che la

(1) V. *Summa tot. theolog.* p. I, q. XVI. *de Verit.* art. III. V.
(2) S. TOMM. *Quest. della verità*, art. I.

mente nostra che è finita, limitata, relativa, contingente, porrebbe o meglio creerebbe qualcosa di infinito, assoluto, necessario, universale, immutabile. Questa contraddizione non han punto veduto quei tali filosofi che fanno dei principii un'astrazione o un'opera tutta creata dalla mente nostra; la quale ha virtù è vero di subbiettivare per sè l'assoluto, ma non potrà mai aver quella di porlo senza che sia in sè stesso. Fu vista, o giovani, tanta leggerezza di filosofare dai moderni tedeschi; e questo intesero evitare quando cominciarono dal porre identità tra l'essere e il conoscere, sì che la nostra mente sia lo stesso assoluto che ragguarda sè medesimo, e ponendosi contro sè, pone la *natura* facendosi oggetto a sè stesso; come penetrandosi in tutto il suo essere, pone lo *spirito*, o la compiuta sua attuazione che è la scienza di sè stesso. Se non che, questa dottrina che ha voluto scansare la contraddizione di far creare l' assoluto del relativo, è inciampata nella maggiore contraddizione di negare lo stesso assoluto logico significato nel principio di contraddizione, e si è messa in opposizione con la coscienza e col senso comune, in cui ben si manifesta per fatti e spontanee affermazioni tutta la forza di esso logico assoluto. Il quale adunque non è che l' *assoluto stesso ontologico* specchiato nelle verità assolute e necessarie, che sono sua manifestazione, donde è dato alla logica il suo carattere rispetto ai principii di assoluta e d'immutabile, benchè in altro senso dell'hegeliano; ed è fatta *formale* e *reale* nel tempo istesso, collegandosi con la ontologia, come si vuole che Aristotile avesse voluto, dando per attributi dell'ente le famose categorie delll'intelletto. L'uomo, diceva il Vico, quando conosce il vero *lo conosce eziandio e lo forma;* ma non è mai subbiettiva questa composizione e formazione della mente; stantechè *tutte le cose che non sono dessa sono fuori di essa*; bensì non è altra cosa se non il *raccogliere (cogitare)* gli *elementi esterni*, o meglio le ragioni; dal che nasce la conoscenza che è cognizione della generazione o del modo con cui una cosa è prodotta (1).

(1) V. Vico, *Dell'antica Sapienza degl' Italiani* cap. 2.

Dio conoscendo il vero lo *genera* (poichè la verità nelle *cose* si converte col loro tipo); l'uomo conoscendo il vero non fa che *comporlo*; perchè pensandolo lo *raccoglie*, e nella nostra mentre *si adegua coll' ente*, come il *manifestativo*, secondo S. Tommaso, si converte col *manifestato*.

Quando la Logica è arrivata a dar la ragione della verità, e alla conversione di essa coll' ente, già ha compito il suo ufficio di propedeutica della scienza, la quale va alle *guise* delle *cose* e ai loro *elementi*, o ragioni, per averne *comprensione*; e però il subbiettivo cede all' oggettivo, la logica alla scienza dei reali, o alla *Ontologia*.

Adunque, o giovani, abbiamo sul proposito queste conclusioni:

1.

La logica sta tra le due formole convertibili tra loro: *il vero è l' ente; e l' ente è il vero;* l' una del conoscere naturale e spontaneo; l' altra dello scientifico, e riflesso.

2.

La logica trova la convertibilità del vero con l' ente; e la equazione del vero e dell' intelletto, e ciò che sia la verità dentro di noi, ovvero fuori nelle cose; e quale sia la ragione della dialettica logica, e della metodica, e perchè le cose sono così disposte nella verità, siccome sono nell' essere.

3.

L' assoluto logico è necessità che obbiettivamente si converta con l' assoluto ontologico, nè può essere una astrazione mera e pura o una forma subbiettiva dell' intelletto, com' è piaciuto a certi filosofi; bensì è come lume esteriore, che fa capace l' intelletto di conoscere la verità, e l' essere.

4.

Onde è falso eziandio quel che insegnano i filosofi alemanni, che essendo l' essere e il conoscere identici, il nostro intelletto non sia che l' assoluto stesso ontologico: la stessa ragione e la coscienza sentono ripugnante siffatta dottrina della immedesimazione della mente nostra coll'assoluto logico e ontologico. Altra è la equazione logica, ed altra la equazione ontologica; nè la verità che è nel nostro intelletto, è la cosa stessa nel suo essere, che è fuori di noi. Il reale e l' ideale sono due ordini realmente distinti, benchè l' uno segua l'altro. Per l' intelletto divino prima è l' ideale, e indi il reale, che sono le cose; pel nostro prima è il reale e indi l' ideale, che al primo si conforma. Così dall' assoluto ontologico viene il logico, e da questo siamo condotti al primo (1).

(1) « Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi, quaeso id videmus? nec ego utique in te, nec tu in me; sed ambo in ipsa quae supra mentes nostras est incommutabili veritate ». S. AUGUST. *Confess.* c. 25. — « Cum ipsa mens nostra sit commutabilis, illam (veritatem) sic incommutabiliter relucentem non potest videre, nisi per aliquam aliam lucem omnino incommutabiliter radiantem, quam impossibile est esse creaturam mutabilem. Scit igitur in illa luce, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, quae est lux vera et verbum in principio apud Deum.... Omnis igitur, ut dicit August. in libro de vera Religione, verae ratiocinantis lumen accenditur ab illa veritate, et ad ipsam nititur pervenire. Ex quo manifeste apparet, quod conjunctus sit intellectus noster ipsi aeternae veritati: dum nonnisi per illam docentem nihil verum potest certitudinaliter capere ». S. BONAV. *Itiner. ment.* c. 3.— « Per partecipationem sui (Dei) luminis omnia cognoscimus et judicamus: nam et ipsum lumen rationis partecipatio quaedam est divini luminis ». S. TOM. *Sum. theol.* I. q. XII.

5.

La mente nostra *raccoglie* il vero, e però esso è obbiettivo; e la scienza sta nel comprendere le guise delle cose; siccome per Dio è conoscenza del vero il porlo, essendo egli stesso la ragione e la *similitudine*, come ha detto S. Tommaso (1), di tutte le cose intelligibili.

6.

La logica col dare la conversione del vero coll' ente già introduce la scienza nelle ragioni o elementi delle cose, e così adempie al suo ufficio di *propedeutica della Scienza.*

FINE.

(1) v. *Summa contra gent.* L. I. c. 54.

APPENDICE

CATEGORIE E GIUDIZII

STUDIO LOGICO

LE CATEGORIE

La questione, antica e nuova, degli universali ha portato eziandio nella filosofia moderna e contemporanea il nominalismo dei sensisti, il concettualismo de' psicologisti, e il realismo de' panteisti; dal Locke al Bain, dal Kant all'Herbart, dallo Spinoza all'Hartmann.

Gli Aristotelici insegnarono che dal primo intelligibile vengono i secondi intelligibili per opera dell'intelletto attivo, il quale riceve dall'intelletto passivo i dati, onde tirare le specie intelligibili che sono in potenza. E però gli scolastici fecero determinare l' intelligibile indeterminato rispetto a noi per mezzo della cognizione sensibile, del modo stesso come per la *forma* e la *materia* spiegarono il difficilissimo problema della individuazione. Ma sin dal principio della filosofia moderna si saltò il fosso tra il reale e l'ideale, tra il pensiero e il pensabile, e Giordano Bruno, seguito più tardi dalla scuola tedesca, fece determinare l'Indeterminato in sè per uno sforzo intrinseco spontaneo, onde o il progresso infinito dell'Essere per negazioni ed affermazioni, o il suo circolo eterno che esce da sè e ritorna in sè stesso. Il Rosmini poi, non confondendo i due ordini dell'essere e del conoscere, fece determinare la forma dell' ente *possibile* dalla modificazione sensibile; di modo che la *materia* della cognizione determina la *for-*

ma per sè generalissima ed astratta, e l'intuizione indeterminata dell'ente possibile viene determinata dalla percezione sensibile. Dalle quali dottrine sembra invero che la filosofia moderna e contemporanea, non si sia avveduta che andava scambiando le leggi del pensiero colle leggi dello essere, onde ora l'idealismo, ed ora il panteismo de' moderni sistemi.

Se non che, la dottrina ontologica che distingue, senza nè confondere, nè separare i due termini, e che riscontra le leggi dell'uno colle leggi dell' altro, di guisa che l' ordine delle idee procede secondo l' ordine delle cose, senza immedesimarle, si trova ad evitare sì il panteismo e sì l'idealismo. Ponendo il Primo intelligibile come determinato, anzi come assoluto, l'ontologismo anzichè alle determinazioni dell'Essere viene alle distinzioni dell'essere: e queste distinzioni sono i termini integrali della nostra cognizione. Il Primo logico non è da confondersi col primo cronologico. Anzi se l'Intelligibile assoluto logicamente precede all'intelligibile relativo, cronologicamente i due intelligibili possono tenersi come simultanei, siccome simultanee sono la percezione sensitiva e la intellettiva, nè l'intelligibile, almeno nel pensiero riflesso, è senza il sensibile, nè il sensibile senza l' intelligibile. Il pensiero senza forma non potrebbe esser materia della riflessione; e la sensazione senza l'affermazione della sua causa, non sarebbe sensazione dell'animale uomo. Da ciò gli antichi dissero che il pensiero è parola interiore, e la parola pensiero esteriore: sì che l'intelligibile e il sensibile sono consociati per necessità della natura umana (1). Similmente per necessità della ragione si trovano consociati l'assoluto e il relativo, il necessario e il contingente, l'infinito e il

(1) Fra' contemporanei il Bain psicologo, e il Withney linguista, sono di contrario avviso, di modo che la parola secondo il professore americano, venne, a guisa dell'organologia darwiniana, per isforzo, bisogno, abito e selezione dell'individuo, indi fermata per l'eredità. Ma di ciò altrove.

finito; onde l' assoluto è trovato, perchè non fatto, dalla nostra ragione in sè stessa.

L'ultima ragione logica delle idee, de' giudizii, o de' raziocinii è l'assoluto e il necessario. Chè quel che da noi si afferma come termine di nostra cognizione o è l'assoluto stesso, o si riduce come in sua ultima ragione nell'assoluto; poichè se già si afferma come relativo, affermarlo tale è lo stesso che affermare insieme con esso l'assoluto. Il non poter pensare logicamente o razionalmente il relativo senza l'assoluto, come ragion d' essere di esso relativo, si può dire la visione perenne e continua della creazione, come è stata detta, o il senso riposto della visione ideale di San Bonaventura, del Gerdil, e del Gioberti. Che anzi la dottrina del Cousin che la nostra mente passa dall'idea dell'infinito a quella del finito, e indi alla loro relazione, porta in fondo questa dottrina della visione ideale; ma o fu ristretta alle vedute psicologiche, secondo le tradizioni cartesiane, ovvero fu avvicinata tanto alle dottrine tedesche che fu sentita odorare di panteismo.

Ora il pensiero per la riflessione trasforma i dati obbiettivi in subbiettivi; analizza questi dati, li separa, li oppone, li concilia, li riunisce. E tutto questo lavoro di separazione, di opposizione, di avvicinamento, di composizione, si fa sotto i termini, che sono sempre presenti alla mente insieme alla loro relazione, della affermazione immanente che è quella del Primo intelligibile, e della affermazione successiva che afferma i secondi intelligibili dapprima nel genere, e indi nella specie e negl'individui. Questi termini subbiettivati e sempre presenti al pensiero, sì che ora ad essi si riferiscono le cose, ed ora essi sono predicati delle cose, si dicono con antico vocabolo *Categorie*, o *predicamenti*, o *attribuzioni*; cioè termini generali del pensiero subbiettivati dalla riflessione, per legge intima di esso pensiero; di modo che il disporre la cognizione secondo le categorie di nostra mente, è funzione e legge nello stesso tempo del pensiero, quantunque a spiegarsi la detta funzione, e a porsi in atto la legge debba

concorrere il fatto della cognizione, la quale nello stesso tempo che attua una virtù della mente, piglia carattere da questa virtù. Onde il pensiero, che procede per categorie, dà in questo procedimento un fatto, nel quale l'obbietto ha portato la materia, e la mente vi porta la sua legge, la sua funzione od opera subbiettiva.

Il pensiero sintetico quando per la riflessione distingue i dati della cognizione forniti dall'obbietto, si sparte nell'analisi di questi dati, attendendo all'unità, alla diversità, e alla loro relazione: e così sono fermate per la natura stessa del pensiero (il quale dal medesimo passa al diverso e all'armonia o relazione de' due opposti, condotto dalla legge stessa degli esseri, che dà l'unità, la varietà e l'armonia, nella totalità che si dice Universo, obbietto della nostra cognizione) quelle *Concezioni universali*, che si dicono *Categorie*. Le quali non si sarebbero mai formate senza il Primo intelligibile, e senza i secondi intelligibili, acquisiti e non innati, come ha voluto qualche filosofo. Onde l'Ente che è Primo intelligibile, dà le categorie che portano implicito lo *assoluto*; l' esistente dà le altre categorie che racchiudono il *relativo;* e le categorie dell'assoluto e quelle del relativo danno le categorie che importano la *relazione*. Nella nostra mente non ci sono altre Categorie possibili che di questi tre ordini, cioè dell' assoluto, del relativo, e della relazione. Qualunque siasi categoria entra in queste classi: e ciò avviene perchè non è possibile nella realtà, in cui si specchia il pensiero, potersi dare altro fuori dell'assoluto, del relativo, e della loro relazione. Le categorie poi in sè stesse sono organiche, e divengono separate per sola astrazione, così come si trovano in Aristotile; e questo organismo delle categorie, nel quale è espresso l' organismo del pensiero, che è posto dall'organismo stesso reale, si trova, disse il Gioberti « potenziato, implicito e iniziale nella formola ideale; attuato, esplicito, compiuto nella scienza universale » (*Prot.* v. 1. p. 255). La formola del Gioberti è il tipo delle Categorie: l'Idea platonica una e multipla; una in atto, mul-

tipla in potenza; è la ragione esemplare ed eterna di quel fatto, onde le Categorie risalgono in ultimo alla Ragione Ideale, sì che si possono dire *divine* quanto alla loro ragione, *cosmiche* quanto alla loro effettuazione, *umane* quanto alla loro comprensione e distribuzione logica; essendo che esse sono prima *in Dio*, indi *nelle cose*, infine *nell'intelletto* dell'uomo. Sono in Dio quali *Idee*, nelle *cose* come *forme*, nella mente nostra come *concezioni;* e non sarebbero state nelle *cose* senza prima non essere in Dio, nè sarebbero state nella mente nostra senza prima non essere nelle cose. Questa ragione è quella stessa che fa necessario l'assoluto pel relativo, e l'essere pel conoscere; stantechè senza l'assoluto non c'è il relativo, come senza l'essere non c'è il conoscere.

Le Categorie adunque per noi non possono riguardare che o l'*assoluto* o il *relativo*, o la loro *relazione*; e però potrebbero essere così ordinate:

ASSOLUTO.	RELATIVO.	RELAZIONE.
l'Ente	l'esistente	l'azione
l'Uno	il multiplo	la passione
il Necessario	il contingente	il tempo
l'Immanente	il transitorio	lo spazio
l'Eterno	il temporaneo	l'attuale
l'Infinito	il finito	la quantità
il Perfetto	l'imperfetto	la qualità
la Causa	l'effetto	la condizione
la Sostanza	l'attributo (1)	il proprio
il Primo	il secondo	il diverso
l'Ideale	il reale	il possibile

La nostra cognizione non può non imbasarsi sopra queste categorie, le quali si trovano in noi pel lavoro del pen-

(1) V. *Principii di Filosofia Prima*, Logica, Lez. III. p. 82. n. 1.

siero riflessivo e analitico sopra lo intuitivo e sintetico. Onde, le categorie dell' Assoluto s' intrecciano reciprocamente, chè l'una è contenuta nell'altra, a ragione che il loro soggetto, del quale sono come raggi, è uno. E così le categorie del relativo sono anch'esse dello stesso modo connesse, per l'unità stessa del loro soggetto e termine ; solamente sono opposte le categorie della relazione, benchè la loro opposizione sia dialettica; cioè la passione ha per suo relativo l' azione, e viceversa; il tempo è nello spazio, e lo spazio nel tempo (Vico); come il possibile nell'attuale, e l'attuale nel possibile; o come la quantità porta alla qualità, e questa a quella; il proprio è tale pel diverso, e questo è diverso pel proprio.

La relazione nella formola del Gioberti è contenuta nella copula della proposizione, cioè nel *crea*, e il fatto reale esce fuori dall'atto creativo, il cui principio è nell'assoluto e il termine nel relativo. Il tempo e lo spazio esprimono poi la relazione per eccellenza; e se come categorie si dicono tempo e spazio *puri*, come fatto sono le forze stesse create o finite, ma nello stato d'esplicazione del loro essere; sì che la esplicazione intensiva dà il tempo, e la esplicazione estensiva dà lo spazio. La quale esplicazione porta con sè l'azione e passione, la possibilità degli atti e la repugnanza, cioè la impossibilità de' contraddittori; e col fatto ch'è la manifestazione della esplicazione, va insieme la quantità e la qualità.

Queste concezioni poi nelle quali per la riflessione si è spezzata l'affermazione sintetica dell'assoluto e del relativo, e della loro relazione, si possono altra volta comporre in una seconda affermazione, la quale si dice enunciazione, giudizio, proposizione: e allora nasce l'affermazione della convenienza o sconvenienza de' termini; l'atto che è *affirmans vel negans aliquid de aliquo;* sia l'affermazione e la negazione universale, particolare, o singolare, sia ipotetica o categorica, problematica o apodittica. Le concezioni universali si fanno *predicamenti*, e come sono trovate dalla mente per la intuizione e la sintesi, che è

il primo modo del nostro conoscere; ritornano alle cose pel secondo modo del conoscere, che è la riflessione e l'analisi. Il pensiero è posto in atto dall'obbietto suo necessario ed universale, che è l' essere; e ritorna all' essere ricco di un lavoro subbiettivo, che ha la sua ragione nelle leggi obbiettive, e però fa di fondamento alla cognizione riflessa e scientifica.

Le categorie pertanto considerate dall' ontologismo in Dio, nelle cose, nella mente, sono come si è detto ideali e reali; divine, cosmiche, logiche, o psicologiche: onde i numeri, gli elementi, le antitesi, de' pitagorici, non sono che le categorie ontologiche e logiche. Solamente gli Eleatici colla loro Unità impassibile negarono le categorie; rimesse in onore da Empedocle colle due famose distinzioni di *amore* e *odio*, di positivo e negativo, di uno e di molti, che egli seppe vedere e nella metafisica e nella fisica, e nella politica.

Ma le categorie innate, e non acquisite per la riflessione che scompone i dati dell'intuito, ne' quali trova il generale e l' astratto, che pur hanno loro ragion di essere nel particolare e nel concreto, cioè nel reale, condannano la nostra mente all' idealismo e infine allo scetticismo; e il Kant ne diede solenne esempio. Le categorie confuse tra loro, cioè immedesimate sì che le categorie del pensiero o logiche, sono identiche alle categorie o meglio distinzioni del reale ontologiche, conducono al panteismo, siccome è avvenuto allo Schelling e all'Hegel; dal che gli errori di alcuni quanto all'Intelligibile che o si fa innato, o si fa solamente assoluto. I primi riescono a confonderlo col sensibile, come cosa tutta subbiettiva; i secondi non giungeranno mai alla cognizione del relativo, che pongono come apparenza, sì che le loro categorie non sono dialettiche, ma sofistiche. Un Intelligibile innato, siccome insegnano gli idealisti e i critici, quand' anche non si confonda col sensibile, deve far negare la conoscibilità del reale, così come avvenne al Kant: e tuttochè il concetto puro si fa passare per le modificazioni sensibili a

concetto empirico, resta sempre come qualcosa di subbiettivo, sì che non potrà mai la cognizione trovare il suo fondamento reale. E così l'Intelligibile solamente assoluto predicato da' panteisti, fa considerare l'Assoluto come nello stesso tempo relativo, uno e multiplo, medesimo e diverso, immanente e successivo, infinito e finito; il che per altro verso distrugge la natura e il concetto del vero assoluto.

Ma la dottrina ontologica che pone l'assoluto come primo Intelligibile, e come ragione logica per la quale è intelligibile il relativo, e di più non fa innato esso primo intelligibile, bensì acquisito col primo atto benchè confuso del pensiero, distingue e non confonde la cognizione, e trova così l'organismo delle categorie insieme alla loro obbiettività; organismo ed obbiettività che non poterono avere nè da Aristotile, nè da Kant, e che ebbero solamente dall'Hegel, ma sofisticamente.

Un illustre filosofo belga, il Tiberghien, pone le categorie come leggi della conoscenza che si riscontrano colle leggi della realtà: tantoche il sistema delle categorie è sistema della cognizione e sistema della realtà. Le categorie pertanto sono esse uno strumento di determinazione metodica e universale; e però l'illustre filosofo pone la categoria dell'essere puro e semplice, uno e intero, cioè Dio, come la prima legge della conoscenza. La quale prima categoria o legge del pensiero porta con sè le altre categorie o leggi, nel cui insieme si trova la legge della tesi, della antitesi e della sintesi; leggi che si risolvono nel principio della identità, della contraddizione, e della ragione sufficiente.

Nella tesi si comprendono tutte le categorie che riguardano l'essere considerato in sè stesso. Nella antitesi si comprendono tutte le categorie de' contrari, l'affermazione e la negazione, la determinazione e l'esclusione; nella sintesi si comprendono le categorie della relazione, cioè la causalità, la condizione, la contenenza, la ragione di una cosa.

Il quale sistema categorico con maggiore precisione si riduce alle nostre categorie dell' assoluto, del relativo e della loro relazione. Le quali categorie che non sono forme innate, ma concezioni tirate dal reale, e che per la riflessione sono ritornate allo stesso reale nella costruzione della conoscenza, sono così *concezioni* e *predicamenti*, Categorie *del reale* e Categorie *dell'ideale*, leggi *dell' essere* e leggi *del pensiero;* perocchè i due ordini si riscontrano, e giusta il Vico, l' ordine delle idee procede secondo l'ordine delle cose, o come aveva detto S. Tommaso: « sic erit dispositio rerum in veritate, sicut in esse (1). »

(1) V. *Summa contra gentes.* L. I. c. 1.

I GIUDIZII

Le categorie per sè stesse, disse Aristotile, cioè *sine ulla conjunctione*, nè affermano, nè negano; « at eorum inter se conjunctione affirmatio constituitur aut negatio » Questa affermazione o negazione è l'*enunciazione*, cioè l'espressione del pensiero, che comprende la convenienza o sconvenienza di un termine con altro termine della cognizione; è l' « oratio affirmans vel negans aliquid de aliquo »; il giudizio propriamente detto : atto del pensiero e della mente, la cui materia è l' essere o il non essere di una cosa; l'universale, il particolare, o il singolare; la diversa relazione de' termini; la loro possibilità, contingenza, o necessità. Nel Trattato della Interpetrazione, cioè della espressione del pensiero per la parola, studia l' Aristotile l'enunciazione, o il giudizio ne' suoi elementi del nome e del verbo, dell'affermazione e della negazione, o della attribuzione e della separazione di una cosa da altra cosa, della estensione, della relazione, e de' modi d' essa enunciazione; e da questo studio che attende evidentemente alla qualità, alla quantità, alla relazione e alla modalità dell'enunciazione, tirò Kant la sua distinzione famosa de' giudizi secondo la *Quantità*, la *Qualità*, la *Relazione*, e la *Modalità*. La quale distinzione i filosofi moderni hanno per lo più accettata insieme all'altra de' giudizii analitici o sintetici, senza intanto accettarsi da tutti le speciali dottrine del Kant. Il nostro pensiero ponendosi in atto per l'intuizione dell' essere, porta nel suo primo atto una affermazione, e però un giudizio implicito, sì che

la prima idea o intuizione dell'essere è un giudizio, e il primo giudizio può dirsi essere un' idea. Si è fatta questione come, non potendosi dar giudizii senza idee, nè idee senza giudizii, sia avvenuto il primo atto di nostra intelligenza: ma a questa quistione, cui il Rosmini ha riposto col far precedere la forma innata dell'ente possibile, l'ontologismo risponde che l'intuizione prima porta simultanei l'idea e il giudizio, stantechè nella affermazione primitiva dell' essere, l'essere è soggetto e predicato a sè stesso. E il Rosmini chiamò pure l'idea dell'essere un giudizio implicito, giudizio *oggettivo*, che si fa giudizio *soggettivo*, quando all'atto primo della intuizione segue l'affermazione riflessa: *l'essere è*.

Ora le Categorie fornite dal Primo intelligibile e da' secondi intelligibili, cioè dall' Ente, dall' esistente, e dalla relazione, ovvero dall' Assoluto, dal relativo e dalla loro congiunzione; danno i diversi giudizi che loro rispondono, ed hanno per materia e per contenuto il reale e l'ideale. Il giudizio è l'atto col quale affermiamo la convenienza o sconvenienza d'un predicato con un soggetto sia per ragione intrinseca, sia per ragione estrinseca; cioè sia perchè il predicato è contenuto nello stesso soggetto, sia perchè non vi è contenuto, ma l' esperienza lo trova conveniente al soggetto. Da questa sua natura quest'atto intellettivo porta le sue distinzioni, per qualità, quantità, relazione e modalità; e si dice analitico e sintetico, primitivo, o intuitivo, o *a priori*, e secondario, riflesso, *a posteriori*. Il Primo logico l'*Ente è* è il giudizio primitivo, intuitivo, a priori, onde procedono tutti gli altri giudizi. È un giudizio affermativo per la qualità, universale per la quantità, assoluto per la relazione, necessario per la modalità. Ma, perchè l' affermazione dell' Ente ha precedenza logica, non cronologica, ed è perciò simultanea all' affermazione dell' esistente, si oppone all' affermazione l'Ente è l'Ente, l'Uno è Uno, l' Assoluto è l' Assoluto, il Necessario è il Necessario, il giudizio l'esistente non è l'Ente, il molteplice non è l'Uno, il relativo non è l' Assoluto, il contingente non è il Necessario.

Così i giudizi si fanno affermativi e negativi; e a seconda il soggetto sono assoluti o relativi, necessarii o contingenti, universali o particolari, *a priori* o *a posteriori*. I giudizii primitivi sono i concetti stessi, i quali implicitamente sono giudizi, esplicitamente formano i giudizi; del modo come la intuizione è la riflessione implicita, e la riflessione è la intuizione esplicita. Concetti assoluti, necessarii, universali, valgono quanto dire giudizi assoluti, necessarii, universali; concetti relativi, contingenti, particolari, valgono quanto dire giudizii relativi, contingenti, particolari: e così il concetto che è identico ne' suoi elementi, è giudizio identico ne' suoi termini, cioè analitico; il concetto non identico è giudizio sintetico; e quando l'identità è immediata, il concetto e il giudizio sono *a priori;* quando la non identità è all'opposto mediata, concetto e giudizio sono *a posteriori*.

La relazione dell'Ente coll'esistente, dell'Uno col molti, del Necessario col contingente, dell'Infinito col finito, del l'Assoluto col relativo, dell'immanente col temporaneo, della Causa coll'effetto, dà i concetti, e però i giudizi, che hanno per materia l' azione, la passione, il tempo, lo spazio, il possibile, la misura, la condizione, il proprio, il diverso, delle cose. Così i giudizii sotto la categoria dell'*Ente* e dell'*Assoluto*, sono assoluti, necessarii, universali; sotto la categoria dell'*esistente* o del *relativo*, sono relativi, contingenti, particolari; e sotto la categoria della *relazione*, sono categorici, ipotetici, condizionali. Se io dico: Quel che ha in sè la ragione del suo essere è da sè stesso: questo giudizio è assoluto, necessario, universale, e rispetto alla qualità è affermativo. Se io dico: Qualche cosa che non è per sè, è fatta esistere da altra cosa che è per sè; questo giudizio è relativo, contingente, particolare, ed è pure per la sua qualità affermativo. Se poi dico: Ogni fatto ha un cominciamento da altro fatto; ho un giudizio per la relazione categorico, ipotetico, condizionato, e per la qualità anch'esso affermativo. Se infine dico: Quel che non è per sè, non può essere esistito eternamente; ho un giudizio per la qualità negativo, per

la quantità universale, per la relazione condizionato, per la modalità necessario.

E poichè questi giudizii sono nello stesso tempo concetti, la formazione de' concetti è nel tempo stesso formazione de' giudizi, e viceversa; e perchè la riflessione piglia i dati dalla intuizione, e questa ha il suo contenuto dalla realtà, i giudizi sono per natura loro tanti atti sintetici di nostra mente, perocchè per esserci giudizio esplicito fa uopo che si uniscano tra loro, come disse Aristotile, le categorie; anzi il giudizio analitico che è dato collo stesso Primo logico, è pur contenuto nella prima affermazione, che è sintetica ed obbiettiva, di esso Primo logico, la quale tosto si risolve nell'affermazione analitica e subbiettiva l'*Essere è l'Essere*, o l'*Ente è l'Ente*; nella quale soggetto e predicato, perchè identici, si contengono, si ripetono, e si convertono. Il che non può avvenire ne' giudizi sintetici riflessivi, ne' quali la ragione della convenienza d'un predicato ad un soggetto è in una ragione estrinseca, cioè nella esperienza. Però i giudizi che riguardano l'assoluto, il necessario, sono *a priori;* i giudizi che riguardano il relativo, il contingente, sono *a posteriori*. Chè questi ultimi termini della nostra cognizione potrebbero non essere; la loro esistenza quando è, è già un fatto, e il fatto perchè sia affermato bisogna che cada sotto la esperienza, che è la cognizione dell'esistenza de' fatti che affezionano i nostri sensi. L'affezione della capacità sensitiva porta in noi il fatto esteriore, che per la sua esistenza si è messo in contatto coll'esistenza nostra sensitiva, o esteriore o interiore.

E però i giudizi *a posteriori* sono eziandio concetti sperimentali, come i giudizi *a priori* sono concetti razionali, o *puri;* quando i primi si dicono anche col linguaggio contrario *empirici*. Se io dico: *la carta è bianca*, io fo un giudizio sintetico, perchè aggiungo al soggetto *carta* il predicato *bianca;* e posso dirlo *a posteriori*, perchè senza il fatto di esperienza non avrei potuto riferire o trovar conveniente il predicato *bianca* al soggetto *carta*, al quale sog-

getto, si, avrebbe potuto riferire e questo predicato *bianca*, ed altro predicato, come *rossa*, *gialla*, senza ripugnanza alcuna. Ma ne' giudizi per l' opposto *a priori*, razionali, non sperimentali, come i giudizi assoluti, necessari, universali, si trova ripugnanza a non riferire un predicato a un soggetto; e ciò perchè il predicato è identico essenzialmente al soggetto, sì che mancando esso predicato mancherebbe anche il soggetto. Non si potrà mai dire che il *triangolo* non abbia *tre angoli*, che il *tutto* non sia *maggiore della parte*.

Ne' predicati aggiunti al soggetto per esperienza, l' identità è condizionata, o di fatto, non di ragione; cioè è di esistenza, sì che mentre è non potrebbe non essere, ma non è di essenza, tanto che non avrebbe potuto non essere: Io mentre sono non posso non essere; ma questa identità o necessità è di esistenza, non di essenza, cioè è condizionata, non assoluta, poichè avrei bene potuto non essere.

Pel che non tutti i giudizi *a priori* sono analitici, nè tutti i giudizii necessarii sono *a priori* . Ma ci sono giudizii *a priori* sintetici, e ci sono giudizi a *posteriori* necessarii. La necessità di essenza dà i giudizi necessarii *a priori;* la necessità di esistenza o di fatto dà i giudizi necessar:i *a posteriori*.

E qui bisogna far parola del modo come l' Ontologismo moderno abbia considerato i giudizi sintetici detti *a priori*: cioè tali che quantunque il predicato sia aggiunto al soggetto. e non contenuto nello stesso soggetto, pur esso predicato non può non essere riferito al soggetto, e ciò indipendentemente da ogni esperienza.

Nella Teorica del sovrannaturale (n. XXIV), il Gioberti sostiene che tutti i giudizi razionali primitivi, salvo un solo, siano sintetici. Imperocchè ogni giudizio è la congiunzione di un soggetto con un predicato. L' idea del soggetto è semplice o composta. Se composta, essa viene a costare di molte idee semplici raccozzate, e contemplate con un solo e medesimo intuito, il quale ha forza di fare una sola idea di molti concetti, dando loro una unità mentale.

Ma questa unione di varie idee in una, è opera di altrettanti giudizi quante sono le idee, di maniera che per dichiarare la formazione di cotal giudizio composto, bisogna risalire a molti giudizi primitivi, ne' quali l' idea del soggetto sia semplice. Ora se l' idea del soggetto è semplice, egli è chiaro che in essa non si può racchiudere il concetto del predicato, e perciò la congiunzione dell' uno coll' altro è sintetica, e non analitica. Il solo giudizio razionale primitivo analitico è, *l'essere è l'essere;* ed è analitico perchè esprime l' identità stessa nella sua fonte, ed è formato di un soggetto e di un predicato che non si distinguono dalla copula stessa del giudizio, e sono una semplice replicazione sopra sè medesimi.

Così pel Gioberti la nostra cognizione primitiva è una sintesi di idee semplici, poste, per dir così, le une fuori delle altre, ma strettamente collegate insieme, e formanti una sorta di unità maravigliosa. Onde le idee possono nascere le une dalle altre per via di disgregazione, e non di generazione; e ogni disgregamento presuppone una sintesi anteriore e primitiva.

Nella Introduzione poi allo studio della filosofia, il Gioberti medesimo si propone rispetto ai concetti necessarii e assoluti, contingenti e relativi, questi tre quesiti. 1° In che modo tutti i concetti assoluti procedono dall'Ente? — 2° in che modo tutti i concetti relativi si collegano colla stessa idea? — 3° I concetti relativi dipendono altresì dall'idea di esistenza, e in che consiste questa dipendenza?

Al primo quesito l' autore risponde che per la ragione stessa che tutte le proprietà dell' Ente debbono scaturire dalla sua essenza, così si può direttamente affermare che i concetti assoluti procedono per via di generazione da un principio assoluto, che è quello di essenza, in cui è l'unità assoluta degli attributi dell' Ente. Quindi tutti essi concetti, non percependo noi l'essenza dell'Ente, ci vengono dati simultaneamente coll'idea dell'Ente, la quale ha sopra di essi un primato logico, non cronologico, e formano la sintesi primitiva dell' intuito, che è appunto la rivelazione dell'Ente. Sono concetti indivisi della sintesi

ideale, che risponde agli attributi della sintesi naturale.

Al secondo quesito risponde che i concetti relativi procedono dall'idea dell'Ente, del modo stesso come procedono dall'Ente le esistenze, cioè non per via di generazione, ma di creazione. Il mondo della cognizione è parallelo a quello della realtà; e se la esistenza e percepita come avente la sua ragione di essere dall'Ente che la crea, così avviene de' concetti riguardanti l'esistenza, cioè sono possibili per l'idea dell'Ente, nella quale hanno la loro ragione.

Finalmente al terzo quesito è data risposta che tutti i concetti relativi presuppongono logicamente l'idea di esistenza, siccome i concetti assoluti presuppongono l'idea dell'Ente; e quindi questi concetti dipendono altresì dall'idea di esistenza, non per via di generazione e produzione, ma per modo di propria dipendenza logica. È chiaro poi che non ne possono procedere per via di generazione e produzione, perocchè allora l'essenza dell'esistenza dovrebbe essere necessaria, il che contradice alla natura dell'esistente e a quella di concetti relativi. Posto ciò, ripete il Gioberti che tutti i giudizi razionali siano sintetici *a priori*, ma in tutt'altro senso di Kant.

Il giudizio sintetico *a priori* è la sintesi obbiettiva che si fa subbiettiva nell'atto della nostra mente, che si dice giudizio. Onde, la ragione della convenienza del predicato col soggetto non è nelle forme subbiettive dell'intendimento, come pretese il Kant, ma nell'obbietto stesso del giudizio, o nella natura propria del concetto. Questi giudizi dànno la materia all'analisi de' concetti e de' giudizi, come l'intuizione fornisce i dati alla riflessione: ed essi giudizi sintetici *a priori* si distinguono in due classi, secondo che costano di concetto assoluto, o si compongono d'idee assolute e relative. *L'Ente è uno*, *l'Ente è eterno*, sono giudizi sintetici assoluti: *l'esistente è dall'Ente*, *l'esistente è nell'Ente*, sono sintetici relativi. I primi hanno connessione logica; i secondi si risolvono nella sintesi della creazione. Quando il giudizio sintetico è composto di concetti meramente relativi, allora non sarà mai *a priori*, pe-

rocchè è esclusa la necessità; bensì *a posteriori*, e va fondato sulla esperienza.

Concetti, giudizii, raziocinî, discorso, hanno nell'ontologismo la loro ragione nel reale, e la sintesi subbiettiva, che è la nostra cognizione, non ripete che la sintesi obbiettiva delle cose. Ma nel psicologismo hanno una ragione solamente subbiettiva; e, come la più importante costruzione psicologista de' concetti e de' giudizi, esamineremo brevemente la dottrina del Kant intorno ai giudizi, riscontrandola specialmente colla teorica del Rosmini, e colla critica che ne fecero quasi contemporaneamente il Cousin in Francia e il Galluppi in Italia.

La teorica de' giudizi è nel Kant della massima importanza, poichè è il fondamento della sua Critica della ragion pura; e questa teorica è delineata nelle Introduzioni alla Critica, e svolta più largamente nei Supplimenti all'opera, siccome spiegata nelle sue ragioni nella Analitica de' principii, che segue alla Analitica de' concetti.

L'Analitica dei concetti ci dà la ragione delle categorie; l'Analitica dei principii ci dà la ragione dei giudizii, onde si viene al fatto stesso della nostra cognizione. La quale cognizione ci si presenta in parte come un fatto dell'esperienza, ma in parte come qualche cosa che non viene dall'esperienza. L'esperienza ci dice quel che è, ma non quello che deve essere; quando noi troviamo nella nostra cognizione qualche cosa di necessario e di universale, questo non potrà mai essere riferito all'esperienza, la quale non ci può dare che quel che è contingente e particolare. Insieme coll'elemento empirico, *a posteriori*, c'è un elemento *a priori*, o puro; il quale non appartiene alle cose che sono fuori di noi, ma a noi stessi. È perciò che si trovano giudizi, i quali constano di concetti tutti *a priori*, e giudizi, che, quantunque non siano *a priori*, pur contengono qualche cosa di più di quel che ci apprende la semplice esperienza.

L'universalità e la necessità di alcuni giudizii non sarà mai il fatto della conoscenza puramente empirica. Quel che viene dalla esperienza è la materia della nostra co-

gnizione; quel che non può venire dalla esperienza, ma viene dal nostro stesso intendimento, o dalla sensibilità, o dalla ragione, è la forma. Sì che la materia si dice oggettiva, la forma non potrà essere che soggettiva. La forma poi si distingue ne' Concetti puri dell' intendimento, che si trovano in ogni nostra cognizione; e però nei nostri giudizii; stantechè pensare, o conoscere, è giudicare. Facendo astrazione dalla materia del giudizio, e considerando la sola forma, noi troviamo che questa forma si riduce 1.° alla *quantità*, 2.° alla *qualità*, 3.° alla *relazione*, 4.° alla *modalità* de' giudizi. E i giudizii si distinguono secondo la quantità, in generali, particolari, singolari; secondo la qualità, in affermativi, negativi, indefiniti; secondo la relazione in categorici, ipotetici, disgiuntivi; secondo la modalità, in problematici, assertorii, apodittici.

Senonchè quanto ai giudizi categorici, ne' quali si considera la semplice relazione del soggetto col predicato, abbiamo a notare una differenza specifica essenziale; sì che escono tre classi di giudizii, dei quali si compone appunto la nostra cognizione. Questa relazione o attinenza del predicato col soggetto ci si presenta di due maniere, cioè o il predicato B appartiene al soggetto A, come qualche cosa che vi è contenuta (di una maniera celata); ovvero il predicato B è completamente estraneo al soggetto A. Nel primo caso il giudizio è *analitico*, nel secondo è *sintetico*. I giudizi analitici adunque sono quelli, ne' quali l'unione del predicato col soggetto è concepita per identità; e que' giudizii al contrario, ne' quali quest' unione non è posta per identità, sono chiamati sintetici; onde i primi anche vanno detti *esplicativi*, i secondi *estensivi*; il che è dimostrato da quest' esempio: « Tutti i corpi sono estesi », è un giudizio analitico; « Tutti i corpi sono pesanti », è un giudizio sintetico; chè nel primo avvi identità dell'attributo col soggetto, nel secondo differenza.

La ragione adunque dei primi giudizii è nella identità, pei secondi fa bisogno di una qualche cosa per la quale un predicato possa riferirsi ad un soggetto; e questa qualche cosa, questa x, e la esperienza. Onde questa x è di

fuori del concetto A; è il fondamento della sintesi del predicato B, *peso*, con il concetto A, *corpo;* nel quale concetto A senza la esperienza io non potrei trovare altro che la *estensione* identica al soggetto *corpo.*

Ma oltre a questi giudizi, ci sono tal' altri giudizi nei quali il concetto A non contiene il predicato B, e tuttavia questo predicato si unisce al soggetto non per l'identità, nè per la *x* della esperienza, ma per una certa necessità, per la quale non può esser negato al detto soggetto. Questi giudizi sono senza dubbio sintetici, ma non sono a *posteriori*, poichè l' unione del predicato col soggetto non è fatta dalla esperienza; sono adunque giudizi sintetici, *a priori.*

In questo giudizio: *tutto ciò che avviene ha la sua causa,* il predicato non è contenuto nel soggetto: ma come intanto si unisce al soggetto, e necessariamente? Quale è la *x* di questa unione? Non è l'identità e nemmeno è l'esperienza, la quale non può dare la universalità e la necessità al giudizio. C'è adunque un *x* che porta questo *mistero*; e questa *x* è nel nostro intendimento; è la funzione de' concetti puri, o il fatto della ragione pura.

Il principio supremo di tutti i giudizi analitici è il principio di contraddizione, il quale è lo stesso che il principio di identità; così che ne' giudizi necessarii, affermativi, *a priori*, si trova come principio di identità; ne' giudizi necessarii, negativi, *a priori*, si trova come principio di contraddizione, la cui espressione secondo il Kant sarebbe: « un attributo che ripugna a una cosa, non le conviene affatto. »

Se non che, il principio supremo de' giudizii sintetici non può essere ugualmente la relazione di identità o la contradizione de' termini, come ne' giudizii analitici; bisogna nei giudizii sintetici uscire da un concetto dato per compararlo sinteticamente con qualche altro; sì chè fa uopo che ci sia tra i concetti, un certo termine medio, nel quale possa effettuirsi la sintesi di essi concetti non legati per l'identità, nè separati per la contraddizione.

Questo termine medio di tutti i giudizi sintetici, è ciò

che comprende tutte le nostre rappresentazioni, cioè il *senso intimo* e la sua forma *a priori*, il *tempo*. L' unità sintetica delle rappresentazioni (che è ciò che si richiede pel giudizio) riposa sull' unità della appercezione. Senza questa unità della forma del senso intimo, in cui si raccolgono le rappresentazioni in sintesi trascendente, non sarebbero possibili i giudizii sintetici *a priori*, cioè i giudizi sintetici necessarii anteriori o indipendenti dalla esperienza. L'unità sintetica dei fenomeni è possibile per la forma *a priori* del tempo e dello spazio, e questa unità sintetica porta il giudizio sintetico *a priori*, che si riferisce alla esperienza possibile, mentre il giudizio sintetico *a posteriori* si riferisce alla esperienza di fatto. Onde il primo principio di tutti i giudizi sintetici secondo il Kant è: « ogni obbietto è sottoposto alle condizioni necessarie della unità sintetica della diversità dell'intuizione in una esperienza possibile. » Le condizioni formali della intuizione *a priori* si innalzano a percezione trascendentale, la quale esprime una conoscenza sperimentale possibile in generale, e poichè si tiene alla sola possibilità, porta con sè la necessità e la universalità, che è appunto ne' giudizii sintetiei *a priori*, e non è ne' giudizi sintetici *a posteriori*; nei quali la sintesi è contingente e particolare.

Pertanto, tutte le scienze teoriche, secondo il Kant, sono fondate sopra giudizii sintetici *a priori*. Le matematiche si fondano sopra giudizii *a priori*, perchè necessarii e universali, e non sopra giudizii *a posteriori*, cioè empirici. Ma questi giudizii fondamentali *a priori* non sono analitici come sembra, e fondati sulla identità o sulla contraddizione; sono piuttosto sintetici *a priori*. L'uguaglianza dei termini non è ne' termini stessi, ma è posta da noi come legame di essi termini, che il giudizio collega in sintesi. Valga quest'esempio, cioè: « $7 + 5 = 12$. » Il predicato 12 è aggiunto, e pur è necessario: e questa necessità fa il giudizio sintetico *a priori*. Nella geometria la proposizione: *la linea retta è la più corta possibile fra due punti*, è pure un giudizio sintetico, perchè il predicato *più corta*, predicato di *quantità*, non è contenuto nel soggetto *linea retta*

che esprime *qualità*, ed è sintetico *a priori*, perchè non si può non attribuire a linea retta il predicato « più corta fra due punti ». È l'unità della intuizione che aggiunge il predicato al soggetto necessariamente, e così fa il giudizio sintetico *a priori*; e la necessità di aggiungere un predicato a un soggetto esce dai concetti puri dello intendimento, o dalle forme della intuizione stessa. Nella fisica eziandio si hanno a principii giudizii sintentici *a priori*. La proposizione: *In tutti i cangiamenti del mondo corporeo la qualità della materia resta invariabilmente la stessa*, è un giudizio sintetico *a priori*; perchè è un giudizio necessario e sintetico. Al concetto di materia si aggiunge un predicato che non contiene, e pure non può non esser dato. Il concetto di materia o di mondo corporeo contiene quello di estensione, di occupazione dello spazio, non quello di permanenza della sua quantità; sì che si aggiunge *a priori*. Quando noi diciamo: *Il mondo deve avere un primo principio* etc.; noi abbiamo un giudizio certamente non analitico, ma sintetico; e poichè il predicato va riferito al soggetto necessariamente, questo giudizio sintetico è siccome gli altri precedentemente notati anch'esso *a priori*.

Intanto, la ragion pura si ha proposto il problema: come i giudizi sintetici *a priori*, ne' quali nè c'è l'identità dei termini, nè il fatto della esperienza, siano possibili. E a questa domanda rispondono le Categorie dell'intendimento, e le forme del *tempo* e dello *spazio* della sensibilità. Le categorie e queste forme spiegano il fatto dei giudizii sintetici *a priori*, e i giudizi sintetici *a priori* provano colla loro esistenza la necessità delle categorie e delle forme *a priori* della sensibilità. Il concetto puro, la categoria, è l'unità delle diverse rappresentazioni di un giudizio, ovvero la loro sintesi, benchè semplice e pura.

L'io poi è l'unità fondamentale e originaria per la quale sono possibili le sintesi formali e le leggi con che si ordinano e si manifestano. Rimossa questa unità sintetica *a priori* non è possibile l' unità sintetica conoscitiva; anzi senza l'unità suddetta non è possibile l'unità analitica della [illegible], e l'unità analitica della coscienza. In ogni con-

cetto, secondo il Kant, vi ha una sintesi, e la sintesi è posta socondo regole *a priori* del nostro intendimento. Così la *forma* compone la *materia* della nostra cognizione, nella quale la forma è parte essenziale, la materia accidentale.

La dottrina del Kant fu stupendamente esposta dal Cousin in Francia, più approvandola che riprovandola; e fu esposta eziandio in Italia dal Galluppi, dal Rosmini, dal Testa, siccome recentemenle è stata anche esposta e criticata da altri due scrittori italiani viventi, il Ferri e l'Ausonio Franchi. Il Testa ha seguito il Kant, così come fece il Cousin. Ma il Galluppi e il Rosmini, combatterono la dottrina Kantiana, del modo stesso come testè l'ha combattuta il Franchi. Secondo il Galluppi può accettarsi bene come un fatto l'esistenza di giudizii analitici *a priori*, e di giudizii sintetici *a posteriori*, cioè somministrati dalla esperienza, così come i primi sono indipendenti dalla esperienza, perchè fondati sul principio di contraddizione. Ma, dice il filosofo Napolitano, ammettere de' giudizii necessarii non poggiati sul principio di contraddizione, quali sarebbero i giudizi sintetici *a priori*, è un assurdo manifesto. Se lo spirito non vede alcuna contraddizione nell'opposto di un suo giudizio, egli non può certamente riguardarlo come necessario. L'impossibilità dell'opposto è la sola sorgente della necessità de' nostri giudizii; e l'impossibilità non consiste se non nella contraddizione. I giudizi sintetici puri, *a priori*, non possono dunque avere esistenza: e però che tutti i giudizi necessari siano analitici, e tutti i giudizi sintetici siano empirici, è la conclusione del Galluppi alla critica de' giudizi del Kant. La più importante critica de' giudizi Kantiani è veramente quella del Rosmini; il quale forse il primo fece avvertire che il Kant lasciò da parte la questione fondamentale della formazione de' concetti attenendosi alla semplice formazione de' giudizi, e non avvertendo che una sintesi o un'analisi primitiva precede i giudizi nella formazione de' concetti. Il Kant fa formare i concetti dalle categorie e dalle intuizioni per lo mezzo degli schemi: ma quando si hanno le categorie già si posseggono certi concetti, anche

puri come si vogliano dire. Il Rosmini adunque passa dalla formazione de' concetti alla formazione de' giudizi, e trova che i giudizi che si convertono pienamente co' concetti sono sintetici, poiché si formano coll' unione di un soggetto che viene dal senso, e di un predicato che non viene dal senso, ma dall' intelletto, ed è l' idea dell' *ente possibile*. Questi giudizi primitivi sono sintetici *a priori*, perché noi aggiungiamo al subbietto qualche cosa che in lui non è, o per dir meglio, consideriamo il subbietto in relazione con qualche cosa fuori di esso, con un idea cioè del nostro intelletto, la quale è *a priori*, perocchè non è aquisita, ma innata. E poiché senza questa idea non avremmo la concezione di una qualche cosa, essa è un predicato necessario del subbietto, nel quale intanto non è contenuta: e così abbiamo i giudizi sintetici *a priori*, che non sono quelli del Kant, il quale, partendo dal concetto già formato, diede per giudizi sintetici giudizii analitici. Esamina pertanto il Rosmini tutti gli esempi portati dal Kant di giudizii sintetici *a priori*, e li trova analitici, perocchè suppongono il concetto del soggetto, e quando si ha il concetto del soggetto; indi si viene alla sua scomposizione, e non più alla sua composizione pel predicato. Quando noi diamo un attributo ad un soggetto, o esso ci viene dall' esperienza, o esso è contenuto nel concetto del soggetto medesimo. Quindi la teorica del Kant si riduce o ai giudizi analitici, o ai giudizi sintetici *a posteriori*; quando il giudizio primitivo, che è sintetico, ma è prima di essere giudizio concetto, consiste nell' aggiungere il predicato che non esiste nel soggetto ed è l' idea di esistenza, al soggetto che è dato da' sensi. Così nasce la percezione intellettiva, e questo giudizio primitivo è giudizio sintetico, stantechè riguarda la formazione del concetto. Pel Rosmini il predicato si aggiunge ai soggetto del giudizio; pel Kant il predicato si vuole aggiunto al concetto del soggetto, quando già il concetto, essendo formato, lo contiene; sì che il giudizio non può essere che o analitico o sintetico *a posteriori*.

Dopo questo esame de' giudizi sintetici *a priori* del Kant,

anche respinti nel senso kantiano dall'ontologismo, diremo poche altre parole intorno al Fichte e all'Hegel; e vedremo brevemente come si presentano i giudizi nella Logica Positivista.

Amedeo Fichte raccolse nella teorica del giudizio tutto il suo sistema della conoscenza e dell'essere. Considerò i giudizi come atti, i cui termini o sono opposti o sono congiunti di un modo qualsiasi. Quando i loro termini sono opposti, sono antitetici; quando sono congiunti, sono sintetici: ne' primi giudizi c'è la distinzione, ne' secondi la unione, ovvero negli antitetici si trova la opposizione, ne' sintetici la conciliazione de' termini. Ma l'atto che riunisce gli opposti non è possibile senza l'atto della opposizione, e questo non è possibile senza l'atto della conciliazione. I duo atti adunque della opposizione, antitesi, e della riunione, sintesi, hanno la loro prima ragione nell'atto primitivo, atto tetico. Dalla identità che contiene quest'atto esce prima la distinzione o opposizione che vi trova la riflessione, e poi la riunione che è un ritorno riflesso, dopo posta la opposizione, alla identità prima; di guisa che nella sintesi c'è il contenuto della tesi, ma distinto per l'opposizione o l'antitesi, e precisato sul fondamento della relazione.

Quanto poi al contenuto non c'è giudizio puramente analitico, chè l'analisi o la distinzione viene dalla tesi, e ritorna alla stessa per la sintesi. I termini del giudizio sono tutti in un tutto primitivo, che è l'affermazione assoluta o la posizione dell'*Io son io*, a cui si oppone *l'Io non è non Io*; tesi e antitesi che si assommano nella sintesi che dà l'*Io non io* nell'*Io*. Qualunque antitesi o sintesi ha fondamento nella tesi, nella quale l'A o il Me non si pone come identico o opposto, ma semplicemente e assolutamente; l'identità, la opposizione, e la conciliazione sono poste dalla riflessione; e così i giudizi antitetici e sintetici sono preceduti da' tetici, ne' quali è la ragione della distinzione e della relazione, che fanno l'antitesi e la sintesi. Il giudizio tetico si pone da sè stesso, come assoluto e incondizionale: è identico a sè stesso, non

suppone il fondamento di distinzione, o di relazione, come gli altri; non porta determinazione alcuna; sì che la sua formola è semplicemente l'*Io sono*. Così pel Fichte i giudizi analitici e sintetici *a priori*, sono posti per una ragione tutta subbiettiva, cioè dall'Io che si pone assolutamente, senz'altro fondamento che il suo atto stesso assoluto di porsi. Chiamò il Fichte questi giudizi sintetici *a priori*, giudizi tetici, come gli analitici antitetici, o negativi, e i sintetici *a posteriori*, solamente sintetici, o affermativi, per farli rispondere alla tesi, alla antitesi e alla sintesi, delle affermazioni dell'Io: ma in sostanza è la dottrina del Kant resa più trascendentale e più idealista che non fu nel filosofo di Konisberga (1).

L'Hegel portò a senso obbiettivo questa teorica subbiettiva del Fichte, e però troviamo nella sua Logica, che è scienza del pensiero e dell'essere, i quali sono identici, una teorica del giudizio, nella quale si pone per fondamento che il giudizio è la Nozione, cioè l'Idea non ancora arrivata alla consciensa assoluta di sè stessa, nello stato di nozione particolare, sì che forma un rapporto, i cui momenti sono posti come differenti, e non come identici.

Il predicato per l'Hegel non è mai fuori del soggetto; la copula *è* non esprime solamente un legame esteriore e soggettivo fra' due termini, ma il giudizio medesimo è una determinazione dello stesso obbietto. Stando alla voce di *iudico*, *discerno*, che il tedesco intende come *prima partizione*, la voce *giudizio* per l' Hegel esprime appunto che la divisione è uscita da una unità prima, e questa unità prima è la Nozione, che pone la differenza in sè stessa, e produce così la divisione; onde è costituito il giudizio. La filosofia della voce porta l'Hegel a trovarci il sostegno della sua unità panteistica, senza considerare che il significato della voce è da riferire all' atto primo sintetico della cognizione, dal quale indi procede l' analitico, come dalla [illegible] procede la riflessione. Pertanto, posto il princi[illegible] a dire che il giudizio astratto è questa [illegible]ividuale è l'universale; volendo dire che

[illegible]rine de la Science, Prem. Part, Paris, 1843.

l'individuo è l' essere nella sua piena determinazione, e però è che al soggetto, che è il determinato, si trova convenire il predicato, che è l'indeterminato, e perchè l'individuale è il generale si può ben dire che *il soggetto è il predicato*. L'individuale e l'universale convertibili per la copula *è*, la quale fa il giudizio, sono, come momenti della Nozione, delle determinazioni, che non possono essere separate. Pertanto il giudizio per l'Hegel non è un fatto intellettivo solamente, ma un fatto ontologico, poichè *ogni cosa è un giudizio*, cioè ogni cosa è l'universale individualizzato. Siccome ne' giudizi, così nelle cose, l'universalità e l' individualità si differiscono e si trovano nello stesso tempo identiche. Onde nel giudizio per la distinzione dei termini, e la loro opposizione o relazione, abbiamo la *finità* delle cose che determina l'infinito. Il soggetto del giudiè il contenuto determinato; sì chè, se presi nella relazione del giudizio sono termini differenti e separati, in sè stessi intanto sono identici; perchè l' individuale è identico all'universale, e questa identità è posta dalla copula *è*, per la quale il soggetto si converte in predicato, e il predicato in soggetto.

I giudizi si distinguono dall' Hegel in giudizi qualitativi cioè affermativi e negativi; in giudizi di riflessione, cioè universali, particolari, e singolari; in giudizi di necessità, cioè, categorici, ipotetici, disgiuntivi; in giudizio della Nozione, cioè assertorio, problematico, apodittico. Sono sottosopra le specificazioni del Kant, ma ridotte a formole panteistiche, sotto le quali c' è sempre la identità de' termini, la cui distinzione e opposizione, è solamente apparente. Nella dottrina dell' Hegel tutti i giudizi in sostanza non potrebbero essere che analitici per la riflessione, o sintetici *a priori* pel loro contenuto.

Nel Kant l' unità delle forme soggettive passa nelle rappresentazioni, ed ecco il giudizio *sintetico a priori;* nel Fichte alla antitesi che porta l' opposizione de' termini precede la tesi, che è la [illegible] di essi termini in una unità prim[illegible] [illegible]ssoluta, contenuta nell' afferm[illegible] è [illegible];

nell' Hegel l' universale che è tutto potenzialmente, si determina nell' individuale, e fa il soggetto, o l'individuo, e il predicato, l'universale, del giudizio; momenti differenti e opposti, ma identici, di una stessa Nozione, si che all' analisi determinata precede la sintesi indeterminata.

L' intendimento del Kant si *fece io* in Fichte, *idea* o *Nozione* in Hegel: i giudizii sintetici *a priori* del Kant si trasformarono in tesi che precede l' antitesi nel Fichte, e nell' universale che pone il singolare nell' Hegel: ma sostanzialmente restarono, con tutta la oggettività che volle dar loro l' Hegel, convertendo le cose stesse col giudizio, un fatto subbiettivo, che fonda la cognizione sull' idealismo, sia delle categorie, sia dell' Io, sia dell' Idea; ma sempre idealismo, sdrucciolante per la negazione della contraddizione nella sofistica e nello scetticismo. Il Renouvier, cui si diede il titolo di Kant della Francia, così come compose una sua tavola di categorie fondata sulla categoria principale della relazione, congegnò pure una sua dottrina intorno ai giudizi, e insegnò che nel giudizio c' è una distinzione e una identificazione; la distinzione riguarda l' elemento proprio, la identificazione l' elemento comune dei termini: unendo questi due elementi si ha la determinazione della cosa per la differenza e pel genere, nel che consiste l' atto di giudicare. In ogni giudizio concorrono essenzialmente l' analisi e la sintesi; l'analisi trova nella comprensione del soggetto il predicato; e la sintesi porta sotto la estensione del predicato il soggetto; si che ne' giudizi puramente categorici si ha in fondo l' identità dei termini, e il rapporto da soggetto ad attributo *è sempre una contenenza*. Intanto i giudizi si distinguono in *analitici* e *sintetici*, a secondo che il primo termine del giudizio è un tutto logico, una sintesi, ed il secondo termine è un' analisi, cioè la scomposizione di quel tutto; ovvero esso primo termine è un' analisi, cioè sono gli elementi di un concetto, o di un tutto logico, e il secondo termine è una sintesi, cioè la composizione o riduzione di quelli elementi in un concetto solo, in un

nuovo concetto totale (1). Nel Renouvier il diverso carattere del giudizio non dipende dal rapporto in sè del predicato col soggetto, ma *dal diverso processo con cui va il pensiero* dal subbietto al predicato. E però ogni giudizio è ugualmente analitico e sintetico sotto vario aspetto. Il Franchi non concederebbe al Renouvier questa conclusione, contentandosi solo a dire che il giudizio analitico involga un giudizio sintetico, siccome il sintetico involge l'analitico, tranne la prima sintesi che non contiene veruna analisi precedente; ma non avendo il Renouvier posta altra Categoria fuori di quella di relazione, egli è logico nel convertire i contrarî e porre come mutua la relazione fra il giudizio analitico e il sintetico. E ciò quanto al valore formale de' giudizî; chè rispetto al valore obbiettivo o materiale, il Renouvier ripete sul giudizio analitico e sintetico la dottrina stessa del Kant.

Nè molto si scostò dal Kant lo Schopenhauer, ammettendo le tre forme fondamentali della conoscenza, cioè il *tempo*, lo *spazio*, la *causalità*, la quale ultima riempie i *vuoti* delle forme della esistenza fenomenale, che sono le due prime, cioè il *tempo* e lo *spazio;* e così come esce da questo riempimento la permanenza della sostanza in mezzo ai cangiamenti, dando alla nostra cognizione il *concreto*, è fatto possibile anche l' *astratto*, e la ragione forma i *concetti*, unendo le due forme, e sottraendo dalle intuizioni le differenze. Onde il particolare, l' individuale, il fatto, sono il positivo; e ricondurre l' astratto al concreto, i concetti alle intuizioni, è l' opera delle ragione che giudica, discorrendo dalle intuizioni ai concetti, e da questi a quelli, fondamentandosi nella coscienza *empirica*, meglio che nella riflessione o *astrazione*, onde si formano i concetti. Lo Schopenhauer nulla ammette di universale, di necessario e di assoluto, nella nostra intelligenza; e poichè le *forme* sopradette sarebbero pertinenze della costituzione cerebrale, pel filosofo di Danzica anche i giudizii dove-

(1) A. Franchi, *Su la teoria del giudizio*, Lett. vol. 2, pag. 195 e seg.

vano essere qualcosa di meccanico, e più fatto fisiologico che logico o psicologico nel senso generale (1).

Il Krause trattò anch' egli de' giudizi, che distinse in giudizii ne' quali i due membri soggetto e predicato sono *identici*, ma differenti, sì che riunendoli insieme non si ripetono i termini, ma si fa una composizione, cioè una sintesi; e in giudizii, ne' quali i due membri sono la stessa cosa o sono insieme nella stessa cosa, ma sotto un diverso aspetto. Questo diverso aspetto fa che l' un termine è posto come predicato e l' altro come soggetto: ma poichè sono la stessa cosa, sono questi giudizi *analitici*. Così pel Krause, i giudizi sono identici come *Dio è Dio*, sono sintetici come lo *spirito ha un corpo;* sono analitici come *il circolo ritorna in sè stesso*. Ma aggiunse il Tiberghien alla dottrina del Krause, che la distinzione di *a priori* ed *a posteriori* è applicabile a tutti i giudizi siano analitici, siano sintetici, salvo i giudizi apodittici che saranno sempre *a priori*, e i giudizi singolari che saranno sempre *a posteriori*. L' essere un giudizio o analitico o sintetico, *a priori*, o *a posteriori*, dipende dalla natura delle nozioni se sono razionali, ovvero sperimentali. Così il Tiberghien modificò maggiormente che non fece il Krause la teorica del Kant, pel quale ogni qualsiasi giudizio analitico sarebbe sempre *a priori;* e se ci sono giudizi sintetici anche *a priori*, in questi giudizii c' è una necessità tra predicato e soggetto misteriosa, e risolubile colle sole categorie dell' intendimento, o colle forme pure della sensibilità. Altra profonda teorica del giudizio è quella del Trendelenburg, uno de' più illustri filosofi che ha avuti la Germania, morto recentemente. Ponendo a principio che nel giudizio si esplica la comprensione e si determina la estensione del soggetto, fa precedere, come il Rosmini, ai giudizii i concetti, e però nella esplicazione del concetto l' idea del subbietto è il fondamento del predicato, così che subbietto e predicato si distinguono qual antecedente e conseguente, implicito ed esplicito.

(1) V. RIBOT, *La Philosoph. de Schopenhauer*, p. 35. Par. 1874.

Il Trendelemburg fonda questa sua teorica del giudizi sul fatto che la sostanza si estrinseca nelle attività, o l'u niversale si particolarizza nelle specie, sì che la relazion reale della sostanza e la relazione logica del concetto s corrispondono (FRANCHI, p. 321). E però fondandosi i predicato nell'idea del subbietto, tutti i giudizii sono iden tici, e sarebbero pertanto analitici. Ne' giudizi sintetic del Kant, il Trendelemburg trova l'analisi del concetto. anzichè una sintesi: e va sino a dire che non solo sono analitici i giudizii positivi, ma pur i giudizii negativi, ne' quali invero non si troverà mai nello stesso soggetto il predicato che si nega, cioè che si rimuove da esso soggetto. La ragione della esclusione di un predicato è nella natura di un soggetto; ma questa esclusione, che fa il giudizio negativo, non è l'analisi del giudizio positivo. che trova contenersi nel soggetto il predicato. I giudizii positivi si fondano sulla identità, i negativi sulla contraddizione, ovvero sulla repugnanza tra predicato e soggetto.

Non nega intanto il Trendelemburg che esistano giudizi sintetici, anzi dice che ogni giudizio, il quale nel suo contenuto, che è come uno sviluppo, è analitico, nella sua espressione piglia il carattere di sintetico. Il porsi come esplicito quello che era implicito è comporre una sintesi, perchè si presenta alla mente « qualche cosa che nella rappresentazione del subbietto ancor non esisteva immediatamente ». Ma è questa una sintesi estrinseca, che è tutt'altra della sintesi o *a posteriori* o *a priori* del Kant.

La logica positiva dello Stuart Mill tratta dei giudizi un po' leggermente, conforme alle scuole sensiste. Il giudizio consiste nell'affermare una relazione tra due fenomeni, o fatti, e si distingue in essenziale e accidentale; l'essenziale risponde all'analitico del Kant, l'accidentale al sintetico. Ma nel Kant si tratta di concetti, nel Mill si tratta di nomi, e non altro; come segno di fenomeni al più, ma non di cose. Il giudizio essenziale è una proposizione puramente verbale, perchè afferma di una cosa sotto un nome particolare quello stesso che è affermato dalla sua denominazione medesima: come, ogni uomo è un'essere vi-

vente; nel nome *uomo* c' è di essere vivente. Il giudizio accidentale afferma di una cosa qualche fatto non inchiuso nel significato del nome, che si adopera a designarla, cioè qualche attributo non connotato da quel nome. E questi giudizii o proposizioni possono dirsi reali per contrapposto alle verbali.

Ma secondo il Mill la correzione più importante che viene a fare la Logica positivista all' antica logica, sta nel porre l' essenza del giudizio non nella relazione tra due *idee*, che corrispondono al soggetto e al predicato, bensì nella relazione tra i due fenomeni che essi esprimono rispettivamente. E poichè i fenomeni sono fatti che producono in noi una certa sensazione, e però certi stati di conscienza, il giudizio nella teorica positivista si riduce ad affermare o negare una successione, una coesistenza, una causalità, un fatto insomma che noi avvertiamo in noi, e per la conscienza il riferiamo o l' escludiamo da una classe di fenomeni o di fatti, co' quali ha o non ha analogia: ben inteso che o il riferirlo o l' escluderlo è sempre nel fatto una affermazione. Nomi e fenomeni sono l' espressione e il contenuto d'ogni giudizio o proposizione. Il Positivismo non può far questioni di giudizii *a priori*, di categorie nel senso kantiano o hegeliano; perchè non trova nulla fuori de' fatti e dei fenomeni; nè le idee sono altro che nomi; nè la stessa conscienza altro che fatto che si distingue dagli esteriori, perchè interiore.

Nel giudizio, dice il Mill, il soggetto e il predicato cioè il nome del soggetto, concreto e singolare, e il nome del predicato, astratto e generale, sono due cose *nominabili*, o materiali o intellettuali, e la cosa nominabile si distingue nel fatto in *sentimenti*, o stati di conscienza, in *sostanze* che si dicono corpi e spiriti, e in *attributi* che vanno divisi in qualità, quantità, relazione I nomi fanno di segno a' fatti, che sono per noi sensazioni o sentimenti, la cui causa incognita diciamo *corpo*, siccome il loro *recipiente* va detto *spirito*. Il giudizio è un fatto psicologico, sul quale è fondato il fatto obbiettivo, che è il procedimento

incognito ed inscrutabile pel quale è prodotto esso fatto psicologico. Il Mill pertanto va a conchiudere donde cominciava il Condillac, cioè che la cognizione nostra delle cose non è che cognizione o riflessione delle operazioni interiori di nostra anima.

Le diverse dottrine intorno ai giudizi, fuori dell' ontologismo, non si allontanano sostanzialmente dalla dottrina kantiana. Il Fichte ridusse a sistema più rigoroso il kantismo; l' Hegel lo trasformò oggettivando la nozione in panteismo; il Trendelemburg cercò una ragione obbiettiva de' giudizi, ma non la trovò compiutamente; lo Stuart Mill colla sua Logica positiva, predicando fatti e non idee, si ridusse infine a riguardare la cosa in sè, come l'incognita del Kant, e fece del giudizio un fatto subbiettivo che esprime uno stato di coscienza determinato da' *fenomeni*, tra' quali è posta dal soggetto una relazione di affermazione o negazione, e non altro. Si pose il concetto come composto da forme subbiettive, ed avemmo il kantismo; si pose come identico all' obbietto, ed avemmo l' hegelianismo; si ridusse a fenomeno subbiettivo che esprime successione o coesistenza di fatti nella nostra coscienza, ed abbiamo avuta la teorica del Positivismo.

Onde il Bain nega ora recisamente gli universali nel senso platonico o dell' idealismo, così come nel senso del realismo, stante che per lui un mondo esteriore indipendente da noi non esiste, come non esiste un' anima o uno spirito, che sia sostanza per sè distinta. Il mondo esteriore non ha esistenza per noi se non per la percezione de' nostri sensi, e lo spirito non ci si rivela se non nella sua unione col corpo (1). E però le idee generali o astratte non sono che l' accordo di molte idee particolari in un segno comune, il quale significhi ciò in che esse si rassomigliano. Chè tutta la nostra cognizione è fatta dalla *differenza* e dall' *accordo* o *rassomiglianza*, che sono le leggi del pensiero, massima delle quali il principio della *relatività*, il quale esclude tutti i sofismi dell' assoluto.

(1) v. *Logique déductive et inductive*, t. 1. Introd. p. 8. Paris 1875.

Nella *conoscenza* si trovano uniti la *differenza* e *l'accordo*: nè *conoscere* un fatto è altra cosa, che distinguerlo da tutt'altri fatti differenti, e *accordarlo* o identificarlo con tutti i fatti simili (p. 5.) ». Alla quale distinzione e identificazione *soccorre* la *memoria*, che è l'altro elemento della *conoscenza*, implicita ne' due poteri del nostro spirito di distinguere e accordare. Onde l'idea, il concetto, il giudizio, escono dalle operazioni mentali della differenza e della concordanza, fermate e ritenute nello spirito dalla *memoria* (p. 6.); sì che l'essere una cognizione, una idea, individuale o concreta, consiste nell'essere affermata in un dato tempo e in un dato luogo; come l'essere generale e astratta consiste nell'affermazione senza relazioni di tempo e di luogo; in modo che nel primo caso c'è presente la dissomiglianza, nel secondo la sola rassomiglianza, che fa la generalità dei termini per le sole qualità comuni a tutti. Di più, la idea stessa individuale è un tutto d'idee generali; essendo fatta dalle differenze, tanto che « il concreto e l'astratto sono inestricabilmente meschiati e confusi nello spirito (p. 9.) »; e però le conoscenze individuali producono le generalità, e queste reagendo costituiscono le nozioni individuali (p. 10). » Nella *presentazione* (sensazione attuale) abbiamo un insieme determinato d'idee generali; nella *rappresentazione* (concezione astratta), un insieme indeterminato di queste stesse idee (p. 10).

Da ciò che il principio fondamentale del raziocinio è la legge intellettiva dell'accordo o della rassomiglianza, che consiste nell'assimilare una cosa ad altra cosa (p. 11); ed esso principio è dato dal fatto de' sensi, uniti al moto e governanti dalle tre leggi dell'intelletto, cioè la *differenza*, la *rassomiglianza*, la *memoria* (p. 13). Però il Bain non può per nulla accettare qualsiasi ordine di elementi intuitivi o *a priori* della nostra conoscenza; e nè manco le quattro nozioni su cui, egli dice, si volge oramai la discussione, cioè il *tempo* e lo *spazio*, la *sostanza*, la *causa* (p. 14). Sono queste o relazioni sperimentali, o funzioni che non rispondono a cosa reale, e non hanno che la rappresen-

tazione del nome, pel quale e nel quale sono compresi più relazioni, o più fenomeni o qualità.

Pertanto, nè categorie *a priori*, nè verità non sperimentali; e le *leggi* così dette *del pensiero*, o i principii d'identità, di contraddizione, del mezzo escluso, non sono che massime relative all'accordo delle proposizioni, fatto dallo accordo de' termini, esclusa la differenza o la dissomiglianza.

Se non che, con tutta la sua dottrina nominalista il Bain sente la necessità dell'universale; e quindi ordina le proposizioni, che valgono i giudizii, secondo la *generalità* e la *relatività* (L. 1 cap. III); e nella più alta generalizzazione delle proposizioni pone come ultime affermazioni la *coesistenza*, la *successione*, l'*uguaglianza* e la *disuguaglianza*, per le quali sono distinte nelle proposizioni la *qualità*, la *situazione nello spazio*, *la successione*, la *relazione tra causa ed effetto* (p. 150-155). Sono queste anch'esse delle categorie, anzi legate al sistema fisico o *monista* dell' autore, e provano che il nominalismo non basta a dare la scienza, la quale non potrà mai essere racchiusa nel subbiettivismo qualunque esso si sia.

Secondo poi lo Spencer la legge fondamentale della intelligenza è la corrispondenza che esce dal parallelismo tra l'essere pensante e le coesistenze o seguenze esterne che si riflettono nel pensiero; e quindi l' intelligenza in sè stessa si riduce all'associazione delle idee; nel che, siccome ha notato il Ribot (1), lo Spencer conviene collo Stuart Mill e col Bain. La quale legge psicologica di associazione risponde del resto nel processo degli stati di conscienza all' associazione pur de' fenomeni simili nel tempo; sì che avviene il parallelismo tra i fatti subbiettivi e i fatti obbiettivi che s'incontrano, o si trasformano, nel sistema nervoso, di modo che « i cangiamenti nelle cellule nervose sono i correlativi obbiettivi di quello che noi conosciamo subbiettivamente come *fatto di coscienza*; e le scariche che traversano le fibre unendo le cellule, sono

(1) v, *La Psycholog. Anglaise contemp. 2.* edit. p. 210. Par. 1875.

i correlativi obbiettivi di ciò che noi diciamo *rapporti*. Onde l' associazione di uno stato di conscienza con la sua classe, il suo ordine, il suo genere, la sua specie, corrisponde alla localizzazione del cangiamento nervoso o in qualche grande massa di cellule, o in una parte di questa massa, in una parte di questa parte etc.; della maniera stessa come l'associazione di un rapporto con la sua classe, il suo ordine, il suo genere, la sua specie, risponde alla localizzazione della scarica nervosa o in qualche divisione di questo aggregato, o in qualche fascio di questa divisione (1) ». Questa dottrina dello Spencer è quella stessa che appartiene alla nuova scuola inglese della differenza e somiglianza, e de' rapporti di coesistenza e di successione, di che si compone la nostra cognizione; fatto interiore parallelo ai fatti esteriori, e procedente collo stesso meccanismo di questi, prodotti dalla persistenza della forza, dalla indestruttibilità della materia, dalla continuità del movimento, dalla trasformazione, nel tempo e nello spazio, od equivalenza delle forze (2) : e però la questione degli universali e delle categorie o delle forma del pensiero, non si riduce che al modo di *organizzare la esperienza* ; e al più se qualche cosa si vuol ritenere *a priori*, non mai nel senso di Leibnizio o di Kant, si dee ricorrere a qualche cosa di fisiologico; cioè l'*inneità* può aver ragione nella *eredità*, e i voluti rapporti preesistenti non possono trovarsi che nel sistema nervoso, corrispondenti ai rapporti del mezzo che ci circonda: sarebbero esperienze accumulate in organismi precedenti (3). E però le associazioni indissolubili (verità necessarie, come si sono dette) resultano, secondo le Spencer, dalla *trasmissione ereditaria*. « Certe associazioni hanno una forza inevitabile, perchè sono la conseguenza di esperienze registrate non solamente nell'individuo, ma in tutti i suoi predecessori, e per alcune

(1) V. *Principes de Psychologie*, II Part. ch. VII, VIII. Paris, 1874.

(2) V. SPENCER, *Primiers Princip.*, II Part. ch. IV-VIII. Paris, 1871.

(3) V. *Specialis Synthesis*, c. VII. pres. Ribot, op. cit. p. 215-16.

come il tempo, lo spazio, in tutti gli organismi animali, da cui sono derivati, secondo la teoria della evoluzione, gli organismi umani. (1) ».

Le Categorie pertanto delle antiche scuole sino al Kant e al Rosmini, avrebbero per lo Spencer la spiegazione nel principio o legge *della eredità*, da cui gli organi, gl'istinti, le facoltà, che il Darwin fa nascere ne' diversi organismi animali e nell'uomo: nè si è dubitato dalla scuola inglese contemporanea di dire che il *processo* della cognizione stessa dell'uomo non è che un *processo* di *selezione* (2).

Questa scuole *monista* e *associazionista*, come è detta, nella sua psicologia, ben diversa di quella sostenuta dal Lotze, ha portato la negazione recisa dell'assoluto; e senza l'assoluto la questione dalle verità necessarie, degli universali, delle categorie, va confusa co' fatti della sensazione, colle scariche nervose, o al più colle esperienze accumulate e trasmesse per eredità, cioè con un fatto meccanico o fisiologico, e nient'altro.

L' Hartmann ha opposto al meccanismo della scuola inglese il dinamismo dell' Inconsciente, che è venuto a succedere all' *Idea* dell' Hegel, e alla *Volontà* dello Schopenhauer; e non è lontano dall' ammettere de' concetti *a priori*, nel senso dello Schelling, cioè che si dicano *a priori* come inconscienti, ma si tengano come *a postoriori* per la conscienza. L' idea della somiglianza, che sarebbe il principio della identità dell' antica logica, quella della causalità, e l' altra della relazione, sono senza dubbio categoriche, anche per l' Hartmann ; ma questo *a priori* è posto dall' Inconsciente, e la conscienza quando l' avverte è in uno stato *a posteriori*. Onde, « in quanto questo processo è anteriore ai dati, al contenuto immediato della conscienza, essa è inconsciente; ma, in quanto la conscienza riflette sul contenuto ch' ella trova in sè medesima, e risale pel ragionamento da questo contenuto al

(1) V. Ribot, op. cit. p. 211.

(2) V, Bain, *Le sens et l' Intelligence*, Deux. Part. ch. IV. Paris 1874.

principio che è supposto, essa riconosce *a posteriori* il principio che agisce in essa, come un *a priori inconsciente* (1): e però « tutto ciò che è *a priori* nello spirito non può essere conosciuto se non *a posteriori*, cioè per la via della induzione ». Categorie e giudizii sono un fatto psicofisiologico meccanico per la scuola inglese; sono per l'Hartmann un fatto della vita dinamica dell' Inconsciente, senza il cui intervento non sono spiegabili i giudizii, anzi le idee, che suppongono qualche cosa precedente, della quale intanto non si ha conscienza; molto più che « ogni idea particolare contiene nella sua comprensione una folla di idee generali. » Noi tiriamo il generale dal particolare; e ci formiamo le premesse del ragionamento per l' opera della induzione; ben inteso che « l' intendimento naturale induce instintivamente »; e questo fa l' Inconsciente, che pone gli elementi onde si svolge successivamente la *logica consciente*, che è dell' individuo, nel quale opera perennemente il primo, il quale intanto non ha nè individualità, nè conscienza.

È una nuova forma di panteismo, vestito di abiti moderni (2), che sarebbe come la metafisica positiva, non negativa, della ragione pura del Kant e dell' Io del Fichte: e però l' *a priori* inconsciente che è la ragione dell' *a posteriori* della conscienza, o della logica consciente. Ma se la scuola inglese, specialmente nello Stuart Mill e nel Bain, non può uscire dal nominalismo; la filosofia dell' Inconsciente dello Hartmann rompe agli scogli della contraddizione, e il suo idealismo realistico è costretto a rifugiarsi in seno della Sostanza dello Spinosa, nella quale il pensiero e l' estensione sono attributi che si convertono, tanto che fu detto dal filosofo olandese, *ordo idearum idem est ac ordo rerum*: le categorie sarebbero il procedimento ordinato delle cose, e i giudizii i momenti o stati di questo procedimento. La quale identità del *movimento e de' fatti*

(1) v. HARTMANN, *Philosophie de l' Inconscient*, t. I. Deux. Part. ch. VII. p. 332 e segg. Paris 1877.

(2) Vedi il nostro libretto *Hartmann e Miceli*. Pal. 1877.

psicologici, cioè della conscienza, è stata nettamente predicata dal Lewes, secondo cui « il processo obbiettivo e subbiettivo non sono che due aspetti di un solo e medesimo fatto, e così il processo nervoso e il processo sensitivo, non sono affatto due processi, bensì due aspetti di un processo solo ed unico (1). » Con siffatte dottrine la logica va ridotta a meccanica celebrale, e non ha luogo il parlare di categorie e di giudizii nel senso delle scuole, cioè della tradizione logica di più che venti secoli.

Ma per l' Ontologismo all' opposto i concetti hanno una ragione obbiettiva, dalla quale pigliano anche il carattere i giudizii. E questa ragione obbiettiva è la loro verità che consiste nella conformità dell' intelletto colla cosa intesa nella sua realtà. Nell' Ontologismo tutto è armonia; è l'accordio di una lira, nella quale non manca corda alcuna; è tutta l' Iride, la cui luce non ha difetto di alcun colore. Nel Kantismo abbiamo solamente una corda della lira, o solamente uno de' colori dell' iride; nell' hegelianismo tutto è confuso, la vibrazione delle corde non ha distinzione; i colori si trovano o tutti assorbiti o tutti riflessi. Nel positivismo ci sono toni, ma non suoni; i colori non hanno gradazioni per le quali l' uno si congiunge o si perde nell' altro; abbiamo le lettere, ma non le sillabe, o le sillabe, ma non la parola; e in faccia a questi o difetti o eccessi, solamente nell' Ontologismo il giudizio è accordio di suoni, è temperanza di luce, è compiuta parola, che è suono al senso, luce alla mente, riposo alla conscienza.

FINE.

(1) v. Ribot, *La Psychologie Anglaise*, etc. p. 403-4.

INDICE E BREVE SOMMARIO

DI QUESTO VOLUME

LEZIONE III. — *Il pensiero e le categorie.*

LEZIONE IV. — *Dello strumento del pensiero o del linguaggio.*

LEZIONE V. — *Del primo logico.*

FINE DEL VOLUME PRIMO

CORREGGI:

Pagina	Linea	Errore	Correzione
p. 8	l. 12	in	il
» 9	l. 5	sesto	Sesto
» 70	l. 3	*anima*	*animae*
» 96	l. 35	pus	plus
» 121	l. 30	homnibus	hominibus
» —	31	alla	alia
» —	36	esso	esse:
» —	—	igitur omnis	igitur substantia omnis
» 122	l. 16	attitività	attività
» 125	l. 25	*di Dio*	*in Dio*
» 152	l. 24	psisicologisti	psicologisti
» —	30	sappia	sappiamo
» 153	l. 32	netta	retta
» 161	l. 18	dice	dire
» 181	l. 25	abbiano	abbiamo
» —	l. 28	abbiano	abbiamo
» 231	l. 19	*in*	*su*
» 241	l. 31	*Veità*	*Verità*
» 256	l. 30	fondamentu	fundamenta

N. B. *Il lettore correggerà da sè le lettere scambiate qui non corrette.*

OPERE DEL PROF. V. DI GIOVANNI

Sullo stato attuale e sui bisogni degli studi filosofici in Sicilia. Pal. 1854.
Elogi e scritti vari. Pal. 1856.
Istituzioni di lingua italiana. Pal. 1859.
Il Miceli ovvero dell'Ente uno e reale, *Dialoghi tre seguiti dallo* **Specimen scientificum V. Miceli.** Pal. 1864.
Il Miceli ovvero l'Apologia del sistema, *Nuovi Dialoghi seguiti da scritture inedite di* **V. Miceli.** Pal. 1865.
Cronache siciliane de' secoli XIII, XIV, XV. Bologna 1865. (Collezione della R. Commess. pe' Testi di Lingua).
Modi scelti della lingua italiana ecc. 3ª. ediz. Pal. 1867.
I Fatti di Enea estratti dal Fiore d' Italia di frate Guido da Pisa carmelitano del secolo XV, *Testo di lingua secondo la lezione citata dagli accademici della Crusca, novamente riveduto e annotato.* Pal. 1869.
Giovan da Procida e il ribellamento di Sicilia del 1282 (*Cron. Vat.*) Bologna 1870.
Rosario Gregorio e le sue opere con docum. inediti Pal. 1871.
Principii di Grammatica italiana, per le classi elementari. P. 1ª e 2ª Pal. 1871.
Filologia e Letteratura siciliana, vol. due. Pal. 1871.
Storia della Filosofia in Sicilia dai tempi antichi al secolo XIX con documenti inediti, vol. due. Pal. 1873.
Sofismi e buon senso, Serate campestri. 2.ª ediz. riveduta. Pal. 1873.
Il Caso di Sciacca, Cronaca siciliana del secolo XVI. Pal. 1874.
Scuola, Scienza e Critica. *Nuovi scritti varii.* Pal. 1874.
Vestigi antichi in Salaparuta e nel suo territorio *con carta topografica.* Pal. 1875.
Degli Eruditi Siciliani del secolo XV etc. Pal. 1875.
Scritti Apologetici. Pal. 1875.
Notizie storiche della Città di Alcamo, *seguite da' Capitoli, Gabelle e Privilegi inediti di essa Città.* Pal. 1876.
La Religione dell'Avvenire. *Lettere critiche a C. Cantù ed A. Conti.* Firenze 1877.
Principii logici estratti dall'Organo di Aristotile, seconda edizione riordinata e accresciuta. Palermo 1877.
Prelezioni di filosofia. Pal. 1877.
Hartmann e Miceli. Pal. 1877.

DI PROSSIMA PUBBLICAZIONE

FILOLOGIA E LETTERATURA SICILIANA

NUOVI STUDI

(fa continuazione ai due volumi pubblicati collo stesso titolo nel 1871).